

التفسير النفيس

تفسير الجزء الثالث من القرآن الكريم

تأليف

د / محمد أحمد بامحرّم

ج / ٠٥٥٩٤٩٣٩٣٧

المقدّمــــــــــــة:

الحمد لله ربّ العالمين على كماله وجماله ونعمائه عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته ما بقيت الدنيا وما دامت الآخرة، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا مُحَمَّد سيّد البشر وأكملهم خلقا ما أدبر ليل وما أسفر صبح، أمّا بعد:

فإن الناظر في كتب تفسير القرآن الكريم يجد أنّ كثيرا منها تميّز بصحّة التفسير، وسلامة المنهج، وحسن الأسلوب، وجمال العبارة، وصحّة التعليق، وورود اللطائف، ووجود الفوائد...، إلا أنه يجد في تفسير ما لا يحده في غيره، ويجد في غيره ما لا يحده فيه؛ لهذا وغيره شرعت مستعينا بالله في تأليف تفسير يجمع أطيب وأميز وأنفس ما وجدت فيما قرأت من كتب التفسير، أسميته (التفسير النفيس)، سائلا الله العون والسداد، والقبول والرشاد.

تأليف / د. محمد أحمد صالح باحرم

جوال / ۰۵۵۹۴۹۳۹۳۷

• تفسير الجزء الثالث من القرآن الكريم:

قال الله تعالى: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلْنَا الَّذِينَ مِّنْ بَعْدِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (٢٥٣)}.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: وجه تعليق هذه الآية بما قبلها: ما ذكره أبو مسلم: وهو أنه تعالى أنبأ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أخبار المتقدمين مع قومهم، كسؤال قوم موسى {أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً} [النساء: ١٥٣] وقولهم: {أَجْعَلْ لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءِلَٰهَةٌ} [الأعراف: ١٣٨]، وكقوم عيسى بعد أن شاهدوا منه إحياء الموتى وإبراء الأكفم والأبرص بإذن الله فكذبوه وراموا قتله، ثم أقام فريق على الكفر به وهم اليهود، وفريق زعموا أنهم أولياؤه وادّعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله فيه كالملا من بني إسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة، وكذلك ما جرى من أمر النهر، فعزى الله رسوله عما رأى من قومه من التكذيب والحسد، فقال: هؤلاء الرسل الذين كلم الله بعضهم، ورفع الباقين درجات، وأيد عيسى بروح القدس، قد نالهم من قومهم ما ذكرناه بعد مشاهدة المعجزات، وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ما ترى من قومك، فلو شاء الله لم تختلفوا أنتم وأولئك، ولكن ما قضى الله فهو كائن، وما قدره فهو واقع، وبالجملة، فالمقصود من هذا الكلام: تسلية الرسول ﷺ على إيذاء قومه له.

وقال البقاعي: لما تقدّم في هذه السورة ذكر رسل كثيرة وختم هذه الآيات بأنه ﷺ منهم تشوّفت النفس إلى معرفة أحوالهم في الفضل هل هم فيه سواء أو هم متفاضلون، فأشار إلى علوّ مقادير الكلّ في قوله تعالى: {تِلْكَ الرُّسُلُ} بأداة البعد؛ إعلاماً ببعد مراتبهم وعلو منازلهم وأنها بالحلّ الذي لا ينال والمقام الذي لا يرام.

وقال أبو حيّان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنّه لما ذكر اصطفاء طالوت على بني اسرائيل، وتفضّل داود عليه السلام . عليهم بإيتائه الملك والحكمة وتعليمه، ثم خاطب نبيّه ﷺ، بأنّه من المرسلين، وكان

ظاهر اللفظ يقتضي التسوية بين المرسلين، يبين بأن المرسلين متفاضلون أيضاً، كما كان التفاضل بين غير المرسلين، كطالوت وبني اسرائيل.

● تفسير الآية:

(تِلْكَ الرُّسُلُ): قال السمرقندي: أي الذين أنزلنا عليك خبرهم في القرآن. وقال مكّي: (تِلْكَ): إشارة إلى من تقدّم ذكره من الرسل: موسى، وإبراهيم، ويعقوب، وإسماعيل، وإسحاق، وداود، ممّن تضمّنه ما تقدّم. وقال السمعاني: هذه الآية في بيان فضل الرسل بعضهم على بعض مع استوائهم في أصل الرسالة. وقال الرازي: في قوله: (تِلْكَ الرُّسُلُ) أقوال: أحدها: أنّ المراد منه: من تقدّم ذكرهم من الأنبياء في القرآن، كإبراهيم، وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب، وموسى، وغيرهم. الثاني: أنّ المراد منه: من تقدّم ذكرهم في هذه الآية، كأشمويل، وداود، وطالوت، على قول من يجعله نبياً. الثالث: وهو قول الأصمّ: أي تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد، الذين إليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]. وقال القرطبي: قال: (تِلْكَ)، ولم يقل: (ذَلِكَ)؛ مراعاة لتأنيث لفظ الجماعة. وقال أبو حيّان: وأشار بتلك التي للبعيد؛ لبعد ما بينهم من الأزمان وبين النبي صلى الله عليه وسلم. وقال الثعالبي: (تِلْكَ): إشارة إلى جماعة، ونصّ الله في هذه الآية على تفضيل بعض النّبیین على بعضٍ من غير تعيين. وقال الشوكاني: قيل: (تِلْكَ الرُّسُلُ): هو إشارة إلى جميع الرسل، فيكون (الألف واللام) للاستغراق. وقيل: هو إشارة إلى الأنبياء المذكورين في هذه السورة. وقيل: هو إشارة إلى الأنبياء الذي بلغ علمهم إلى النبي ﷺ. وقال الألوسي: (تِلْكَ الرُّسُلُ): استئناف مشعر بالترقي، كأنه قيل: إنك لمن المرسلين وأفضلهم فضلاً. والإشارة لجماعة الرسل الذين منهم رسول الله ﷺ، وما فيه من معنى البعد؛ للإيذان بعلو طبقتهم وبعد منزلتهم، و(اللام) للاستغراق، ويجوز أن تكون للجماعة المعلومة له ﷺ أو المذكورة قصصها في السورة، و(اللام) للعهد، واختيار جمع التفسير؛ لقرب جمع التصحيح. وقال ابن عاشور: وجيء بالإشارة؛ لما فيها من الدلالة على الاستحضار، حتى كأن جماعة الرسل حاضرة للسامع بعد ما مرّ من ذكر عجيب أحوال بعضهم وما أعقبه من ذكرهم على سبيل الإجمال. وقال العثيمين: (تِلْكَ): (التاء) هنا اسم إشارة، وأشار إلى (الرُّسُلُ) بإشارة المؤنّث؛ لأنه جمع تكسير، وجمع التفسير يعامل معاملة المؤنّث في تأنيث فعله، والإشارة إليه، كما قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾ [الحجرات: ١٤]، و(الأعراب) مذكّر، لكن لما جُمع جمع تكسير صحّ تأنيثه. وتأنيثه لفظي؛ لأنه مؤنول بالجماعة. والمشار إليه: هم الرسل الذين دلّ عليهم قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٢].

(فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ): قال السمرقندي: أي في الدنيا. ويقال: التفضيل يكون على ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون دلالة نبوته أكثر. الثاني: أن تكون أمته أكثر. الثالث: أن يكون بنفسه أفضل، ثم بين تفضيلهم فقال: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ). وقال الماوردي: فيه وجهان: أحدهما: في الآخرة؛ لتفاضلهم في الأعمال، وتحمل الأثقال. الثاني: في الدنيا بأن جعل بعضهم خليلاً، وبعضهم كليماً، وبعضهم ملكاً، وسخر بعضهم الريح والشياطين، وأحيا بعضهم الموتى، وأبرأ الأكمه، والأبرص. ويحتمل وجهاً ثالثاً: بالشرائع، فمنهم من شرع، ومنهم من لم يشرع. انتهى كلامه. وقال الرازي: أجمعت الأمة على أن بعض الأنبياء أفضل من بعض، وعلى أن محمداً ﷺ أفضل من الكل. وقال الشوكاني: المراد بتفضيل بعضهم على بعض: أن الله جعل لبعضهم من مزايا الكمال فوق ما جعله للآخر، فكان الأكثر مزايا فاضلاً، والآخر مفضولاً. وقال القاسمي: (فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ): بأن حُصَّ بمنقبة ليست لغيره. وقال العثيمين: قوله تعالى: (فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ): يعني جعلنا بعضهم أفضل من بعض في الوحي، وفي الأتباع، وفي الدرجات والمراتب عند الله.

(مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ): هذه الجملة استثنائية لبيان وجه من أوجه التفضيل، وقد أفادت إثبات صفة الكلام لله على الوجه اللائق بجلاله. قال القرطبي: المكلم هو موسى - عليه السلام -، وقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن آدم أنبي مرسل هو؟ فقال: نعم نبي مكلم^١. وحذفت الهاء؛ لطول الاسم، والمعنى: من كلمه الله. وقال أبو حيان: وذكر التفضيل بالكلام وهو من أشرف تفضيل حيث جعله محلاً لخطابه ومناجاته من غير سفير. وقال الألوسي: وفي إيراد الاسم الجليل بطريق الالتفات تربية للمهابة، ورمز إلى ما بين التكلم والرفع وبين ما سبق من مطلق التفضيل وما لحق من إيتاء البينات والتأييد بروح القدس من التفاوت. وقال صديق حسن خان: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ): أي بغير واسطة وهو موسى كلمه الله في الطور، ونبينا - سلام الله عليهما - كلمه ليلة الإسراء، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال في آدم: "نبي مكلم"^٢. وقال القاسمي: قوله: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) تفصيل التفضيل، أي منهم من فضله الله، بأن كلمه من غير سفير، وهو موسى - عليه السلام -.

(وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ): قال الزمخشري: أي ومنهم من رفعه على سائر الأنبياء، فكان بعد تفاوتهم في الفضل أفضل منهم بدرجات كثيرة. والظاهر: أنه أراد محمداً ﷺ؛ لأنه هو المفضل عليهم، حيث أوتي ما لم

^١ أخرجه أبو حبان في صحيحه، وقال الألباني: إسناده صحيح.

^٢ انظر حاشية رقم (١).

يؤتاه أحد من الآيات المتكاثرة المرتقية إلى ألف آية أو أكثر. ولو لم يؤت إلا القرآن وحده لكفى به فضلاً منيفاً على سائر ما أوتي الأنبياء؛ لأنه المعجزة الباقية على وجه الدهر دون سائر المعجزات. وفي هذا الإجماع من تفخيم فضله وإعلاء قدره ما لا يخفى؛ لما فيه من الشهادة على أنه العَلَم الذي لا يشبهه والمتميز الذي لا يلتبس. وقال ابن الجوزي: قوله: (وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ): فيه قولان: أحدهما: غني بالمرفوع درجات مُحمداً ﷺ، فإنه بعث إلى الناس كافة، وغيره بعث إلى أمته خاصة، هذا قول مجاهد. الثاني: أنه غني تفضيل بعضهم على بعض فيما آتاه الله، هذا قول مقاتل. والدرجات: جمع درجة، وهي المرتبة، وأصل ذلك: مراقي السلم ودرجه، ثم يستعمل في ارتفاع المنازل والمرتبات. انتهى كلامه. وقال الألوسي: أي ومنهم من رفعه الله على غيره من الرسل بمراتب متباعدة ومن وجوه متعددة. وتغيير الأسلوب؛ لتربية ما بينهم من اختلاف الحال في درجات الشرف، والمراد ببعضهم هنا: النبي صلى الله عليه وسلم كما ينبىء عنه الإخبار بكونه ﷺ منهم، فإنه قد خُصَّ بمزايا تقف دونه الأمانى حسرى، وامتاز بخواص علمية وعملية لا يستطيع لسان الدهر لها حصراً. وقيل: المراد به: إبراهيم. عليه السلام. حيث خصه الله بمقام الخلة التي هي أعلا المرتبات. وقيل: المراد به: إدريس. عليه السلام.؛ لقوله تعالى: {وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً} [مريم: ٥٧]. وقيل: المراد بهم: أولو العزم من الرسل. انتهى كلام الألوسي. وقال القاسمي: (وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ): كإبراهيم اتخذ الله خليلاً، وداود آتاه الله النبوة والخلافة والمملكة. وقال العثيمين: أي على بعض، فمحمد ﷺ له الوسيلة، وهي أعلى درجة في الجنة، ولا تكون إلا لعبد من عباد الله، قال ﷺ: "وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ"^٣، وفي المعراج وجد نبينا إبراهيم في السماء السابعة، وموسى في السادسة، وهارون في الخامسة، وإدريس في الرابعة، وهكذا، وهذا من رفع الدرجات.

(وَأَيُّنَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ الْبَيْتِ): في المراد بالآيات هنا قولان: الأول: الحجج الواضحة، والبراهين القاهرة، والدلائل القاطعات على صحة ما جاء بني إسرائيل به، من أنه عبد الله ورسوله إليهم. الثاني: أن خلقه من غير ذكر. قال الرمخشري: فإن قلت: فلم خص موسى وعيسى. عليهما السلام. من بين الأنبياء بالذكر؟ قلت: لما أوتيا من الآيات العظيمة والمعجزات الباهرة، ولقد بين الله وجه التفضيل، حيث جعل التكليم من الفضل وهو آية من الآيات، فلما كان هذان النبيان قد أوتيا ما أوتيا من عظام الآيات، خُصّا بالذكر في باب التفضيل، وهذا دليل بين أن من زيد تفضيلاً بالآيات منهم فقد فضل على غيره، ولما كان نبينا ﷺ هو الذي أوتي منها ما لم يؤت أحد في كثرتها وعظمها، كان هو المشهود له

^٣. أخرجه مسلم.

بإحراز قصبات الفضل غير مدافع. وقال الرازي: قال الله في أول الآية: (فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ)، ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المغاية، فقال: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ)، ثم عدل من المغاية إلى النوع الأول فقال: (وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ)، فما الفائدة في العدول عن المخاطبة إلى المغاية، ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى؟ والجواب: أنَّ قوله: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) أهيب وأكثر وقعاً من أن يقال: منهم من كلمنا؛ ولذلك قال: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: ١٦٤]؛ فلهذا المقصود اختار لفظة الغيبة. وأما قوله: (وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ)، فإنما اختار لفظ المخاطبة؛ لأن الضمير في قوله: (وَأَتَيْنَا) ضمير التعظيم، وتعظيم الموتى يدل على عظمة الإيتاء. وقال أيضاً: وسبب تخصيص موسى وعيسى بالذكر: أنَّ معجزاتهما أبْرُّ وأقوى من معجزات غيرهما، وأيضاً فأمتتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين، فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن في أمتتهما، كأنه قيل: هذان الرسولان مع علو درجتتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتتهما، بل نازعوا وخالفوا، وعن الواجب عليهم في طاعتتهما أعرضوا. وقال البقاعي: لما كان أكثر السورة في بني إسرائيل وأكثر ذلك في أتباع موسى - عليه الصلاة والسلام - بدأ بوصفه، وثنى بعيسى - عليه الصلاة والسلام -؛ لأنه الناسخ لشريعته وهو آخر أنبيائهم، ونسبه إلى أمته إشارة إلى أنه لا أب له. و(الْبَيِّنَاتِ): من إحياء الموتى وغيره. قال الحرالي: والبيّنة: ما ظهر برهانه في الطبع والعقل، بحيث لا مندوحة عن شهود وجوده، وذلك فيما أظهر الله على يديه من الإحياء والإماتة الذي هو من أعلى آيات الله، فإنَّ كلَّ بادٍ في الخلق ومنتزَل في الأمر فهو من آيات الله، فما كان أقرب إلى ما اختصَّ الله به كان أعلى وأبهر، وما كان ممّا يجري نحوه على أيدي خلقه كان أخفى وألبس إلا على من نبّه الله قلبه لاستبصاره فيه. انتهى كلام البقاعي. وقال الألوسي: (وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ): أي الآيات الباهرات والمعجزات الواضحات، كإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى، والإخبار بما يأكلون ويدّخرون، أو الإنجيل، أو كلما يدلّ على نبوته. وفي ذكر ذلك في مقام التفضيل: إشارة إلى أنه السبب فيه، وهذا يقتضي أفضلية نبينا ﷺ على سائر الأنبياء؛ إذ له من قداح ذلك المعلّى والرقيب.

(وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ): (وَأَيَّدْنَاهُ): أي قوّيناه ونصرناه، واشتقاقه من (الأيد): أي القوّة، كما قال الله: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ} [الذاريات: ٤٧]، أي بقوّة. وفي تأييده به ثلاثة أقوال: الأول: أيّده به؛ لإظهار حُجّته وأمر دينه. الثاني: أيّده به؛ لدفع بني إسرائيل عنه إذ أرادوا قتله. الثالث: أيّده به في جميع أحواله. (بِرُوحِ الْقُدُسِ): هذا من باب إضافة الموصوف إلى صفته، أي بالروح المقدّس.

و(الْقُدُس، وَالْقُدُس) بمعنى الطاهر. واختلف المفسرون في المراد ب(روح القدس): فقال ابن عباس: هو الاسم الذي كان يحيي عيسى به الموتى بإذن الله. وقال سعيد بن جبير، وعبيد بن عمير: هو اسم الله الأعظم. وقال بعضهم: المراد: روح عيسى؛ لأنها روح قدسية طاهرة، فيكون معنى: (أَيَّدَنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُس): أي أَيَّدَنَاهُ بِرُوحِ طَيِّبَةٍ طَاهِرَةٍ تَرِيدُ الْخَيْرَ، وَلَا تَرِيدُ الشَّرَّ. وقال بعضهم: أي بِالْإِيمَانِ وَالْيَقِينِ الَّذِي أَيَّدَهُ بِهِ اللَّهُ وَقَوَّاهُ عَلَى مَا أَمَرَ بِهِ. وقال ابن زيد: المراد ب(روح القدس): الإنجيل؛ لأن الإنجيل وحي، والوحي يسمَّى رُوحًا، كما قال الله: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا} [الشورى: ٥٢]. وقال ابن أبي نجيح: الروح: هو حفظة على الملائكة. وقيل: بأن نفخ فيه من رُوحه. وقال قتادة، والسدي، والضحاك، والربيع، والطبري: المراد ب(روح القدس): جبريل - عليه السلام - يكون قريباً له يؤيِّده، ويقوِّيه، ويلقِّنه الحجة على أعدائه، قال تعالى: {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ} [النحل: ١٠٢]، أي جبريل، وقال نبينا ﷺ لحسان بن ثابت وهو يهجو المشركين: "اللَّهُمَّ أَيِّدُهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ"٤، أي جبريل. وقيل: أي ما معه من العلم المطهر الآتي من عند الله، والعلم، أو الوحي يسمَّى رُوحًا، كما قال تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا} [الشورى: ٥٢]. ووصف جبريل بالقدس أي بالطهارة؛ لأنه لم يقترب ذنباً. وقيل: لأن الحياة الدينية لا تكون إلا بما جاء به، قال تعالى: {أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَخْبَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ} [الأنعام: ١٢٢]، وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ} [الأنفال: ٢٤]، وقال تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا} [الشورى: ٥٢]، وقيل: لأن الغالب على جسمه الروحانية لرفقته، وكذلك سائر الملائكة. (القدس): قال السدي: القدس: أي البركة. وقال ابن زيد، وعطاء بن يسار، والحسن، والربيع: القدس: أي الله، ويدل عليه قوله تعالى عن نفسه: {الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ} [الحشر: ٢٣]. وقيل: القدس: أي جبريل. وقيل: القدوس: أي الطُّهْر، كأنه دلَّ به على طهارة جبريل من الذنوب. وقيل: القدس: أي روح عيسى الطاهرة؛ لطهارته عن مسِّ الشيطان. قال عليه الصلاة والسلام: "مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مَوْلُودٌ إِلَّا يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُوَلَّدُ، فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ، غَيْرَ مَزِيمٍ وَابِنَهَا"٥، أو لكرامته عند الله، أو لأنه لم تتضمَّن أصلا الفحولة، ولم تشتمل عليه أرحام الطوامث، وإنما كان أمراً من أمر الله، أو لأنه الروح الذي نفخ فيه، والقدس هو الله، فَنَسَبَ رُوحَ عِيسَى إِلَى نَفْسِهِ؛ تَعْظِيماً لَهُ وَتَشْرِيفاً، كما يقال: بيت الله، وناقاة الله. وقال

٤. رواه البخاري.

٥. رواه البخاري.

الألوسي: وحُصَّ عيسى . عليه السلام . بذكر التأييد بروح القدس؛ لأن الله خصّه به من وقت صباه إلى حال كبره، قال تعالى: {إِذْ أَيْدَتْكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا} [المائدة: ١١٠]؛ ولأنه حفظه حتى لم يدن منه الشيطان. وقال أيضا: وإفراد عيسى . عليه السلام . بما ذكر؛ لردّ ما بين أهل الكتابين في شأنه من التفريط والإفراط. والآية ناطقة بأنّ الأنبياء . عليهم السلام . متفاوتة الأقدار، فيجوز تفضيل بعضهم على بعض، ولكن بقاطع لأن الظنّ في الاعتقادات لا يغني عن الحق شيئا. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: وإمّا وصف عيسى بهذين مع أنّ سائر الرسل أيّدوا بالبيّنات وبروح القدس؛ للردّ على اليهود الذين أنكروا رسالته ومعجزاته؛ ولردّ على النصارى الذين غلّوا فزعموا ألوهيته؛ ولأجل هذا ذكر معه اسم أمّه . مهما ذكر .؛ للتنبيه على أنّ ابن الإنسان لا يكون إلها، وعلى أنّ مريم أمة الله لا صاحبة؛ لأنّ العرب لا تذكر أسماء نسائها وإمّا تكتفي، فيقولون ربّة البيت، والأهل، ونحو ذلك، ولا يذكرون أسماء النساء إلا في الغزل، أو أسماء الإماء.

(وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ): قال مكّي بن أبي طالب: (ولو شاء الله ما أقتتل): أي لحجزهم عن القتال ومنعهم منه. وقال الماوردي: فيه وجهان: أحدهما: ولو شاء الله ما أمر بالقتال بعد وضوح الحجّة. الثاني: ولو شاء الله لا اضطرّهم إلى الإيمان، ولما حصل فيهم خيار. وقال أبو حيّان: وقال أبو علي: بأن يسلبهم القوى والعقول التي يكون بها التكليف، ولكن كلّفهم فاختلفوا بالكفر والإيمان. وقال علي بن عيسى: هذه مشيئة القدرة، مثل: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} [يونس: ٩٩] ولم يشأ ذلك، وشاء تكليفهم فاختلفوا. انتهى كلام أبي حيّان. وقال العثيمين: (لو) شرطية، فعل الشرط فيها: (شاء الله)، وجوابه: (ما أقتتل الذين من بعدهم...)، ومفعول: (شاء) محذوف دلّ عليه جواب الشرط، والتقدير: ولو شاء الله أن لا يقتتل الذين من بعدهم ما اقتتلوا، إمّا لاتفاقهم على الإيمان، وإمّا لاتفاقهم على المهادنة، وإن كفر بعضهم. (الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ): قال القرطبي: أي من بعد الرسل. وقيل: الضمير لموسى وعيسى . عليهما السلام .، والاثنان جمع. وقيل: من بعد جميع الرسل، وهو ظاهر اللفظ. وقيل: إنّ القتال إنما وقع من الذين جاؤا بعدهم وليس كذلك المعنى، بل المراد: ما اقتتل الناس بعد كلّ نبي. وقال الثعالبي: أي ولو شاء الله ما اقتتل الناس بعد كلّ نبي. (مَنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ): (مَنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ): أي من جهة أولئك الرسل. (الْبَيِّنَاتُ): أي الدلالات الواضحات من الله بما فيه مزدجر لمن هداه الله ووفّقه، وفيه ما يفضي إلى الاتفاق وعدم التقاتل، وغنية عن الاختلاف الموجب للتقاتل. قال العثيمين: (مَنْ بَعْدِ مَا

جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ): أي هذا القتال حصل بعدما زال اللبس، واتّضح الأمر، ووجدت البيّنات الدالّة على صدق الرسل، ومع ذلك فإنّ لكفار استمروا على كفرهم، ورخصت عليهم رقابهم، ونفوسهم في نصرة الطاغوتن وقاتلوا المؤمنين أولياء الله، كلّ ذلك من أجل العناد، والاستكبار. (الْبَيِّنَاتُ): أي الآيات البيّنات، وهو الوحي الذي جاءت به الرسل، وغيره من الآيات الدالّة على رسالتهم.

(وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ): أي الذين جاءتهم البيّنات. واختلفوا: أي في الدين، فصاروا فريقين مؤمن بما جاءت به الرسل اعتقاداً وعملاً، وكافر به. قال العثيمين: قوله تعالى: (وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا) بعد قوله: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا): بيان لسبب الاقتتال الواقع منهم. (فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ): هذا بيان لكيفية اختلاف الذين جاءتهم البيّنات.

(وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا): هذه الجملة تأكيد لما سبق، أي لو شاء الله ألا يقتتلوا ما اقتتلوا. قال الواحدي: كرّر ذكر المشيئة باقتتالهم؛ تكديماً لمن زعم أنّهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم لم يجري به قضاء من الله. وقال ابن جزي: كرّره تأكيداً؛ وليبني عليه ما بعده. وقال ابن كثير: أي بل كلّ ذلك عن قضاء الله وقدره؛ ولهذا قال: (وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ). وقال أبو حيّان: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا): قيل: الجملة تكرّرت تأكيداً للأولى، قاله الزمخشري. وقيل: لا تأكيد؛ لاختلاف المشيئتين، فالأولى: لو شاء الله أن يحول بينهم وبين القتال بأن يسلبهم القوى والعقول، والثانية: لو شاء الله أن يأمر المؤمنين بالقتال، ولكن أمر وشاء أن يقتتلوا. وقال الألوسي: أي (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ) عدم اقتتالهم بعد هذه المرتبة أيضاً من الاختلاف المستتبع للقتال عادة (مَا أَفْتَتَلُوا)، وما رفعوا رأس التطاول والتعادي لما أنّ الكلّ بيد قهره، فالتكرير ليس للتأكيد كما ظنّ، بل للتنبيه على أنّ اختلافهم ذلك ليس موجباً لعدم مشيئته تعالى لعدم اقتتالهم كما يفهم ذلك من وضعه في الاستدراك موضعه، بل هو سبحانه مختار في ذلك حتى لو شاء بعد ذلك عدم اقتتالهم ما اقتتلوا كما يفصح عنه الاستدراك بقوله عزّ وجلّ: (وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ). وقال السعدي: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا): دلّ ذلك على أنّ مشيئة الله نافذة غالبية للأسباب، وإنما تنفع الأسباب مع عدم معارضة المشيئة، فإذا وجدت اضمحل كلّ سبب، وزال كلّ موجب.

(وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ): قال مكّي: أي يوفّق من يشاء فيطيع، ويخذل من يشاء فيعصي. وقال الواحدي: أي يوفّق من يشاء فضلاً، ويخذل من يشاء عدلاً. وقال أبو السعود: (وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ): في هذه الجملة إثبات صفة الإرادة لله. والمعنى: أي ولكنّ الله يفعل ما يريد من الأمور الوجوديّة

والعدمية التي من جملتها عدم مشيئته عدم اقتتالهم، فإنَّ الترك أيضاً من جملة الأفعال، أي يفعل ما يريد حسبما يريد من غير أن يوجبه عليه موجب أو يمنعه منه مانع، وفيه دليل بيّن على أنَّ الحوادث تابعة لمشيئته سبحانه، خيراً كان أو شراً، إيماناً كان أو كفراً. وقال العثيمين: قوله: (وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ): هذا استدراك على قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلُوا)؛ ليبين أنَّ ما وقع من الاختلاف والاقتتال كان بإرادته سبحانه. والإرادة هنا كونيّة.

قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةً وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ (١٥٤)}:

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: هو أنه لما ذكر أنَّ الله أراد الاختلاف إلى مؤمن وكافر، وأراد الاقتتال، وأمر به المؤمنين، وكان الجهاد يحتاج صاحبه إلى الإعانة عليه، أمر تعالى بالنفقة من بعض ما رزق، فشمل النفقة في الجهاد، وهي وإن لم ينصَّ عليها، مندرجة في قوله: (أَنْفِقُوا)، ودخلت فيها دخولاً أولياً؛ إذ جاء الأمر بما عقب ذكر المؤمن والكافر واقتتالهم.

• تفسير الآية:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ): قال العثيمين: تصدير الخطاب بالنداء يدلّ على أهميّة المطلوب؛ لأنّ النداء يقتضي التنبيه، ولا يكون التنبيه إلا في الأمور الهامة. وتوجيه النداء للمؤمنين يدلّ على أنَّ التزام ما ذكر من مقتضيات الإيمان سواء كان أمراً، أو نهيّاً، وعلى أنَّ عدم امتثاله نقص في الإيمان، وعلى الحثّ، والإغراء. والإنفاق بمعنى البذل، والمراد به هنا: بذل المال في طاعة الله. و(من): يحتمل أن تكون بياتية، أو تبعيضية. والفرق بينهما: أنَّ البياتية لا تمنع من إنفاق جميع المال؛ لأنها بيان لموضع الإنفاق. والتبعيضية تمنع من إنفاق جميع المال؛ وبناءً على ذلك لا يمكن أن يتوارد المعنيان على شيء واحد؛ لتناقض الحكمين. انتهى كلامه. واختلف العلماء في المراد بهذا الإنفاق على ثلاثة أقوال: الأوّل: قال الحسن: المراد به الفرض كالزكاة دون النفل؛ لأنّ الأمر حقيقة في الوجوب؛ ولاقتزان الوعيد به. الثاني: قال ابن جريج. وهو قول الجمهور: المراد به الفرض والنفل، واختار هذا القول البلخي، وجعل

الأمر لمطلق الطلب وليس فيما بعد سوى الإخبار بأهوال يوم القيامة وشدائدها؛ ترغيباً في الإنفاق، وليس فيه وعيد على تركه ليتعين الوجوب. الثالث: قال الأصم، ورجحه ابن عطية: المراد به الإنفاق في الجهاد، والدليل عليه: أنه مذكور بعد الأمر بالجهاد معنى، وبذلك ترتبط الآية بما قبلها. قال ابن عطية: وظاهر هذه الآية: أنها مراد بها جميع وجوه البرّ من سبيل وصلة رحم، ولكن ما تقدّم من الآيات في ذكر القتال وأنّ الله يدفع بالمؤمنين في صدور الكافرين، يترجح منه أنّ هذا النذب إنما هو في سبيل الله، ويقوّي ذلك قوله في آخر الآية: (وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ)، أي فكافحوهم بالقتال بالأنفس وإنفاق الأموال. وقال الألوسي: ولا يخفى أنّ هذا الدليل ممّا لا ينبغي أن يسمع؛ لأن الارتباط على تقدير العموم حاصل أيضاً بدخول الإنفاق المذكور فيه دخولاً أولياً، وكذا على تقدير إرادة الفرض؛ لأن الإنفاق في الجهاد قد يكون فرضاً إذا توقّف الفرض عليه.

(مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ): (مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ): يعني يوم القيامة. (لَا يَبِيعُ فِيهِ): قال العثيمين: وإنما قال: (يَبِيعُ)؛ لأن عادة الإنسان أن ينتفع بالشيء عن طريق البيع، والشراء، فيشتري ما ينفعه، ويبيع ما يضرّه، لكن يوم القيامة ليس فيه بيع. وقوله تعالى: {وَلَا حُلَّةٌ}: هذا من جهة أخرى قد ينتفع الإنسان بالشيء بواسطة الصدقة، فانتفت المعاوضة في هذا اليوم، وانتفت المحاباة بواسطة الصدقة، وانتفى شيء آخر: الشفاعة، وهي الإحسان المحض من الشافع للمشفوع له وإن لم يكن بينهما صداقة، فقال تعالى: (وَلَا شَفَاعَةٌ)، فنفى الله كلّ الوسائل التي يمكن أن ينتفع بها في هذا اليوم. انتهى كلامه. وفي المراد بالبيع هنا ثلاثة أقوال: القول الأول: أنّ البيع ههنا بمعنى الفدية، كما قال: {فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ} [الحديد: ١٥]، وقال: {وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ} [البقرة: ١٢٣]، وقال: {وَأَنْ تَعْدِلَ كُلُّ أُنْفُسٍ لَأُؤْخَذَ مِنْهَا} [الأنعام: ٧]، فكأنّه قال: من قبل أن يأتي يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدي به من العذاب. قال السمعاني: أي لا فدية فيه، وسمّاها بيعاً؛ لأن في الفدية شراء نفسه. وقيل: إنما ذكر لفظ البيع؛ لما فيه من المعاوضة، وأخذ البدل. وقيل: لا فداء عمّا منعتم من الزكاة تبتاعونه تقدّمونه عن الزكاة يومئذ. القول الثاني: أن يكون المعنى: قدّموا لأنفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل أن يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعه حتى يكتسب شيء من المال. القول الثالث: أي لا بيع فيه للأعمال فتكتسب. (وَلَا حُلَّةٌ): قال القرطبي: الحُلَّة: خالص المودّة، مأخوذة من تحلّل الأسرار بين الصديقين. والحلّالة والحلّالة: الصدقة والمودّة. وقال النسفي: (وَلَا حُلَّةٌ): حتّى يُسأحككم أخلاقكم به. وقال أبو حيّان: (وَلَا حُلَّةٌ): أي لا صداقة تقتضي المساهمة، كما كان ذلك في

الدنيا، والمتقون بينهم في ذلك اليوم حُلَّة، لكن لا يحتاجون إليها، وحُلَّة غيرهم لا تغني من الله شيئاً. (وَلَا شَفَاعَةٌ): قال مكِّي بن أبي طالب: أي لا شفاعاة للكافرين. فالآية عامة، أي لا صداقة ولا شفاعاة للكافرين. فالآية عامة الظاهر خاصة، قد بيّنت أنها خاصة للكافر الستة. ويجوز أن يكون المعنى: ولا شفاعاة إلا بإذن الله، بدليل قوله بعد هذا: {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} [البقرة: ٢٥٥]. انتهى كلامه. وقال الرازي: اعلم أنّ قوله: (وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ) عامٌّ في الكلّ، إلا أنّ سائر الدلائل دلّت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين، وعلى ثبوت الشفاعاة للمؤمنين. وقال أبو حيان: (وَلَا شَفَاعَةٌ): اللفظ عامٌّ والمراد الخصوص، أي ولا شفاعاة للكفار، قال تعالى: {فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ} [الشعراء: ١٠٠]، أو ولا شفاعاة إلا بإذن الله، قال تعالى: {وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ} [سبأ: ٢٣]، فعلى الخصوص بالكفار: لا شفاعاة لهم ولا منهم، وعلى تأويل الإذن: لا شفاعاة للمؤمنين إلا بإذنه. وقيل: المراد العموم، والمعنى: أنّ انتداب الشافع وتحكّمه على كره المشفوع عنده لا يكون يوم القيامة البتّة، وأما الشفاعاة التي توجد بالإذن من الله فحقيقتها رحمة الله، لكن شرفّ تعالى الذي أذن له في أن يشفع. وقال العثيمين: ظاهر الآية نفي الشفاعاة مطلقاً، وحينئذ نحتاج إلى الجمع بين هذه الآية وبين النصوص الأخرى الدالة على إثبات الشفاعاة في ذلك اليوم، فيقال: الجمع أن يحمل مطلق هذه الآية على المقيد بالنصوص الأخرى، ويقال: إنّ النصوص الأخرى دلّت على أنّ هناك شفاعاة، لكن لها ثلاثة شروط: رضى الله عن الشافع، وعن المشفوع له، وإذنه في الشفاعاة.

(وَالْكُفْرُونَ هُمْ الظَّالِمُونَ): قال الرازي: في المراد بها خمسة أقوال: الأول: أنه تعالى لما قال: (وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ) أوهم ذلك نفي الحُلَّة والشفاعة مطلقاً، فذكر تعالى عقيبه: (وَالْكُفْرُونَ هُمْ الظَّالِمُونَ)؛ ليدلّ على أنّ ذلك النفي مختصّ بالكافرين. الثاني: أنّ الكافرين إذا دخلوا النار عَجَزُوا عن التخلص عن ذلك العذاب، فالله لم يظلمهم بذلك العذاب، بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقّين لهذا العذاب. الثالث: أنّ الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقبتهم وحاجتهم، وأنتم أيّها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الرديء، ولكن قدّموا لأنفسكم ما تجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله. الرابع: الكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأمور في غير مواضعها؛ لتوقعهم الشفاعاة ممّن لا يشفع لهم عند الله، فإنّهم كانوا يقولون في الأوثان: {هَؤُلَاءِ شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ} [يونس: ١٨]، وقالوا أيضاً: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} [الزمر: ٣]، فمن عبد جماداً وتوقع أن يكون شافعاً له عند الله فقد ظلم نفسه، حيث توقع الخير ممّن لا يجوز التوقع منه.

الخامس: المراد من الظلم ترك الإنفاق، فيكون معنى الآية: والكافرون التاركون للإنفاق في سبيل الله، وأمّا المسلم فلا بدّ وأن ينفق منه شيئاً قلّ أو كثر. السادس: أي الكافرون هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه. انتهى كلامه. قال ابن كثير: (وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ): مبتدأ محصور في خبره، أي ولا ظالم أظلم ممّن وافى الله يومئذٍ كافراً. وقال القاسمي: أي والتاركون الزكاة هم الظالمون، وإيثاره عليه؛ للتغليظ والتهديد. ويحتمل أن يكون المعنى: والكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأموال في غير مواضعها، فلا تكونوا أيّها المؤمنون مثلهم، في أن لا تنفقوا فتضعوا أموالكم في غير مواضعها. انتهى. ومعنى الآية: يا معاشر المؤمنين أنفقوا ما دتم قادرين، وقدموا لأنفسكم اليوم من الأموال من قبل أن يأتي ما لا يمكنكم الإنفاق فيه، وهو يوم لا يتبايع الناس فيه، ولا تجارة فيكتسب الإنسان من يفتدي به نفسه من العذاب، ولا خالص مودّة نافعة، ولا شفاعة مؤثّرة إلا لمن أذن الله له، والكافرون هم الظالمون لأنفسهم ولغيرهم.

قال الله تعالى: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: لما ذكر الله فيما تقدّم من علم الأحكام ومن علم القصص ما رآه مصلحة، ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد، فقال: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ}.

وقال ابن عاشور: لما ذكر هول يوم القيامة وذكر حال الكافرين، استأنف بذكر تمجيد الله وذكر صفاته؛ إبطالاً لكفر الكافرين؛ وقطعاً لرجائهم؛ لأنّ فيها: {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ}، وجعلت هذه الآية ابتداءً لآيات تقرير الوحدة والبعث، وأودعت هذه الآية العظيمة هنا؛ لأنّها كالبرزخ بين الأغراض السابقة واللاحقة.

● تفسير الآية:

(اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): (الله): اسم للذات الجليّة. (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): هذا إخبار من الله بأنّه المستحقّ للعبادة دونما سواه، أي لا معبود بحقّ إلا الله، وقد تضمّنت هذه الجملة نفي استحقاق الألوهيّة لغير الله

(لَا إِلَهَ)، وإثبات استحقاقها لله وحده (إِلَّا هُوَ)، والإثبات إذا كان بعد النفي فإنه يكون أبلغ في الإثبات. وكل ما بعد هذه الجملة يفيد ويقرّر استحقاق الله واختصاصه بالألوهية دونما سواه. قال الماوردي: الجملة مُخْرِجَة مخرج النفي أن يصحّ إله سوى الله، وحقيقته: إثبات إله واحد وهو الله، وتقديره: الله الإله دون غيره. وقال الواحدي: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): نَفْيُ إِلَهٍ سِوَاهُ تَوْكِيدٌ وَتَحْقِيقٌ لِإِلَهِيَّتِهِ؛ لِأَنَّ قَوْلَكَ: لَا كَرِيمَ إِلَّا زَيْدٌ، أَبْلَغُ مِنْ قَوْلِكَ: زَيْدٌ كَرِيمٌ. وقال السمعاني: قَوْلُهُ: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) ذَكَرَهُ مُبَالَغَةً فِي الثَّنَاءِ، وَهُوَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ: لَا كَرِيمَ إِلَّا فَلَانٌ، أَبْلَغُ مِنْ قَوْلِهِمْ: فَلَانٌ كَرِيمٌ. وقال العثيمين: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): (اللَّهُ): الاسم الكريم مبتدأ. وجملة: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): خبر، وما بعده: إمّا أخبار ثانية، وإمّا معطوفة. و(إِلَهَ): بمعنى مألوه، والمألوه: بمعنى المعبود حُبّاً وتعظيماً، ولا أحد يستحقّ هذا الوصف إلا الله، والآلهة المعبودة في الأرض أو المعبودة وهي في السماء كالملائكة كلّها لا تستحقّ العبادة، وهي تسمّى آلهة، لكنّها لا تستحقّ ذلك الذي يستحقّه ربّ العالمين، كما قال: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ} [البقرة: ٢١]، وقال: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ} [الحج: ٦٢]. و(إِلَهَ): اسم (لَا)، و(لَا) هنا نافية للجنس، و(لَا) النافية للجنس تدلّ على النفي المطلق العام لجميع أفرادها، وهي نصّ في العموم، ف(لَا إِلَهَ): نفي عامّ محض شامل لجميع أفرادها، وقوله: (إِلَّا هُوَ): بدل من خبر (لَا) المحذوف؛ لأنّ التقدير: لا إله حقّ إلا هو، والبدل في الحقيقة هو المقصود بالحكم.

(الْحَيُّ الْقَيُّومُ): (الْحَيُّ): أي الحيّ بلا ابتداء، الدائم بلا انتهاء، فالله حيّ في نفسه لا يموت أبداً. والحيّ اسم من أسماء الله الحسنى، والحياة صفة من صفاته الذاتية سبحانه وبحمده. قال مكّي بن أبي طالب: وصفات الله مطلقة في غاية الكمال والتمام، لا يجوز عليها حوالة ولا تغيير، بخلاف صفات المخلوقين. وقال السمعاني: الحيّ: هُوَ الْبَاقِي الدَّائِمُ عَلَى الْأَبَدِ، وَهُوَ مِنَ الْحَيَاةِ، وَالْحَيَاةُ: صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى. (الْقَيُّومُ): صيغة مبالغة من القائم. قال الماوردي: فيه ستّة تأويلات: أحدها: القائم بتدبير خلقه، قاله قتادة. الثاني: يعني القائم على كلّ نفس بما كسبت، حتى يجازيها بعملها من حيث هو عالم به، لا يخفى عليه شيء منه، قاله الحسن. الثالث: أي دائم الوجود، وهو قول سعيد بن جبیر. الرابع: أنه الذي لا يزول ولا يحول، قاله ابن عباس. الخامس: أنه العالم بالأمور، من قولهم: فلان يقوم بهذا الكتاب، أي هو عالم به. السادس: أنه اسم من أسماء الله، مأخوذ من الاستقامة. وقال القرطبي: قال الكلبي: القيوم: الذي لا بدأ له، ذكره أبو بكر الأنباري. وقيل: أي القائم بذاته المقيم لغيره. وقال العثيمين: وقوله تعالى: (الْحَيُّ الْقَيُّومُ): هذان اسمان من أسماء الله، وهما جامعان لكمال الأوصاف، والأفعال، فكمال الأوصاف في

(الحَيِّ)، وكمال الأفعال في (الْقِيُوم)؛ لأن معنى (الحَيِّ): ذو الحياة الكاملة، ويدلّ على ذلك (أل) المفيدة للاستغراق. وكمال حياته تعالى من حيث الوجود، والعدم، ومن حيث الكمال، والنقص: فحياته من حيث الوجود، والعدم أزليّة أبدية، لم يزل، ولا يزال حيّاً. ومن حيث الكمال، والنقص: كاملة من جميع أوصاف الكمال، فعلمه كامل، وقدرته كاملة، وسمعه، وبصره، وسائر صفاته كاملة. و(الْقِيُوم): أصلها من القيام، ووزن (قِيُوم) فيعول، وهي صيغة مبالغة، فهو القائم على نفسه فلا يحتاج إلى أحد من خلقه، وهو القائم على غيره فكلّ أحد محتاج إليه.

(لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ): هذا من تمام قِيُومة الله، فهذه الجملة مؤكّدة لسابقتها، وهي كالتعليل لها. قال الثعالبي: المراد بالآية: التنزيه، أنه سبحانه لا تدركه آفة، ولا يلحقه خلل بحالٍ من الأحوال، فجعلت هذه مثلاً لذلك، وأقيم هذا المذكور من الآفات مقام الجميع، وهذا هو مفهوم الخطاب، كما قال تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} [الإسراء: ٢٣]، وبيانه: أنه إذا حرم التأفيف، فأخرى ما فوقه من الشتم، والضرب في حقّ الأبوين. انتهى كلامه. وتقدير الجملة: لا تأخذه سِنَّةٌ فضلاً عن أن يأخذه النَّوم. وقال ابن عاشور: ونفي السِنَّة والنوم عن الله تحقيق لكمال الحياة ودوام التدبير، وإثبات لكمال العلم، فإنَّ السِنَّة والنوم يشبهان الموت، فحياة النائم في حالهما حياة ضعيفة، وهما يعوّقان عن التدبير وعن العلم بما يحصل في وقت استيلائهما على الإحساس. وقيل: نزه الله نفسه عن السِنَّة والنوم؛ لما فيها من الراحة، وهو تعالى لا يجوز عليه التعب والاستراحة. وقيل: المعنى لا يقهره شيء ولا يغلبه. (لَا تَأْخُذْهُ): أي لا تغلبه، ولا تعثره. (سِنَّةٌ): السِنَّة: هي النعاس من غير نوم. قال القرطبي: والسِنَّة: النعاس في قول الجميع. والنعاس: ما كان من العين، فإذا صار في القلب صار نوماً، وقال السدّي: السِنَّة: ريح النوم الذي يأخذ في الوجه فينعس الإنسان. انتهى كلام القرطبي. ومن العلماء من فرّق بين السِنَّة والنُّعاس، فقال: السِنَّة في الرّأس، والنُّعاس في العين، والنَّوم في القلب. (وَلَا نَوْمٌ): (الواو) للعطف، و(لا) حرف نفي، وكرره للتنصيص على شمول النفي لكلّ واحد منهما. قال أبو حيّان: فائدة تكرار: (لا) في قوله: (وَلَا نَوْمٌ): انتفاؤهما على كلّ حال، إذ لو أسقطت (لا) لاحتمل انتفاؤهما بقيد الاجتماع، تقول: ما قام زيد وعمرو، بل أحدهما، ولا يقال: ما قام زيد وعمرو، بل أحدهما. (وَلَا نَوْمٌ): قال مكّي: ولا نوم فيستثقل، فنفي الله عن نفسه الآفات التي تدخل على المخلوقين، فتذهب حسّهم تعالى عن ذلك. وقال السمعاني: النَّوم: غشية ثقيلة تقع على القلب تمنع من المعرفة بالأشياء.

(لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ): هذا إخبار بأن جميع المخلوقات عبيد لله، وفي ملكه، وتحت قهره وسلطانه وتديره. وتقديم الجار والمجرور (لَهُ) يفيد حصر ذلك واختصاصه به سبحانه، فالله خلق فملك فدبر، ولا يستحق ذلك غيره، وهذا برهان على استحقاقه للألوهية دونما سواه. قال الرازي: لما كان المراد إضافة ما سواه إليه بالمخلوقية، وكان الغالب عليه ما لا يعقل أجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ (مَا)، وأيضاً فهذه الأشياء إنما أسندت إليه من حيث إنها مخلوقة، وهي من حيث إنها مخلوقة غير عاقلة، فعبر عنها بلفظ (مَا)؛ للتنبيه على أن المراد من هذه الإضافة إليه الإضافة من هذه الجهة. وقال القرطبي: جاءت العبارة بـ(مَا) وإن كان في الجملة من يعقل، من حيث المراد الجملة والموجود. وقال أبو حيان: وكان ذكر المظروف هنا دون ذكر الظرف؛ لأن المقصود نفى الإلهية عن غير الله، وأنه لا ينبغي أن يعبد غيره؛ لأن ما عبد من دون الله من الأجرام النيرة التي في السماوات، كالشمس، والقمر، والشجر، والأشخاص الأرضية: كالأصنام، وبعض بني آدم، كل منهم ملك لله، مريبوب مخلوق. وقال الثعالبي: (لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ): أي بالملك فهو مالك الجميع، وربّه. وقال الألوسي: قوله: هذه الجملة تقرير لقيومته تعالى، واحتجاج على تفردّه في الإلهية. وقال العثيمين: (لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ): أي لله وحده، ففي الجملة حصر؛ لتقديم الخبر على المبتدأ. و(السَّمُوت) جُمِعَتْ، و(الأَرْض) أفردت، لكنّها بمعنى الجمع؛ لأن المراد بها الجنس.

(مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ): (مَنْ): اسم استفهام، والمراد من الاستفهام هنا النفي. (ذَا): قال ابن عاشور: (ذَا) مزيدة للتأكيد؛ إذ ليس ثمّ مشار إليه معيّن، والعرب تزيد (ذَا) لِمَا تدلّ عليه الإشارة من وجود شخص معيّن يتعلّق به حكم الاستفهام، حتى إذا أظهر عدم وجوده كان ذلك أدلّ على أن ليس ثمة متعلّق ينصب نفسه لادّعاء هذا الحكم. وهذا الاستفهام معناه الإنكار والنفي بقرينة الاستثناء منه بقوله: (إِلَّا بِإِذْنِهِ). ومعنى الجملة: أي لا أحد يتجاسر أن يشفع عند الله يوم القيامة إلا بإذن من الله سبحانه. وهذه الجملة تفيد وتقرّر تمام ملك الله، وكمال عظمته وجلاله وكبريائه عزّ وجلّ، وهي مؤكّدة لسابقتها. قال أبو السعود: هذه الجملة بيان لكبرياء شأن الله، وأنه لا يدانيه أحدٌ ليقدّر على تغيير ما يريده شفاعَةً وضراعةً، فضلاً عن أن يُدافعه عناداً أو مُناصبةً. وقال القاسمي: قال أبو العباس بن تيمية: نفى الله عمّا سواه كلّ ما يتعلّق به المشركون، فنفى أن يكون لغيره ملك أو قسط منه أو يكون عوناً لله، ولم يبق إلا الشفاعَة، فبيّن أنّها لا تنفع إلا لمن أذن له الربّ. وقال العثيمين: (مَنْ): اسم استفهام مبتدأ. و(ذَا): ملغاة إعراباً، ويأتي بها العرب في مثل هذا؛ لتحسين اللفظ. و(الَّذِي): اسم موصول خبر (مَنْ)،

والمراد بالاستفهام هنا النفي بدليل الإثبات بعده، حيث قال تعالى: (إِلَّا بِإِذْنِهِ). والشفاعة في اللغة: جعل الوتر شفعاً. وفي الاصطلاح: التوسط للغير لجلب منفعة أو دفع مضرة، فشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في أهل الموقف أن يقضي الله بينهم بعدما يلحقهم من الهم، والغم ما لا يطيقون شفاعته لدفع مضرة، وشفاعته في أهل الجنة أن يدخلوا الجنة شفاعته في جلب منفعة. وقوله تعالى: (إِلَّا بِإِذْنِهِ): أي الكوني، يعني إلا إذا أذن في هذه الشفاعته، حتى أعظم الناس جاهاً عند الله لا يشفع إلا بإذن الله، فالنبي ﷺ يوم القيامة وهو أعظم الناس جاهاً عند الله، ومع ذلك لا يشفع إلا بإذن الله؛ لكمال سلطانه وهيبته، وكلما كمل السلطان صار أهيب للملك وأعظم.

(يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ): هذه الجملة دليل على إحاطة علم الله بكل شيء وبجميع الكائنات، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، علم أزلي لم يسبق بعدم، أبدي لا يلحقه نسيان أو جهل. قال ابن الجوزي: ظاهر الكلام يقتضي الإشارة إلى جميع الخلق. وقال مقاتل: المراد بهم الملائكة. وقال العثيمين: العلم عند الأصوليين: إدراك الشيء إدراكاً جازماً مطابقاً. فعدم الإدراك: جهل. والإدراك على وجه لا جزم فيه: شك. والإدراك على وجه جازم غير مطابق: جهل مركب، فلو سئلت: متى كانت غزوة بدر؟ فقلت: لا أدري، فهذا جهل، ولو سئلت: متى كانت غزوة بدر؟ فقلت: إما في الثانية، أو في الثالثة فهذا شك، ولو سئلت: متى كانت غزوة بدر؟ فقلت: في السنة الخامسة فهذا جهل مركب؛ لأنها في السنة الثانية. والله يعلم الأشياء علماً تاماً شاملاً لها جملة وتفصيلاً، وعلمه ليس كعلم العباد. انتهى كلامه. وفي المراد ب(مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ): ثلاثة عشر قولاً. الأول: (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ): أي أمر الآخرة. (وَمَا خَلْفَهُمْ): أي أمر الدنيا، روي هذا عن ابن عباس، وقتادة. الثاني: (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ): أي الدنيا. (وَمَا خَلْفَهُمْ): أي الآخرة، قاله السدي عن أشياخه، ومجاهد، وابن جريج، والحكم بن عتيبة. الثالث: (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ): أي ما قبل خلقهم. (وَمَا خَلْفَهُمْ): أي ما بعد خلقهم، قاله مقاتل. الرابع: قال عطاء عن ابن عباس: (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ): أي من السماء إلى الأرض. (وَمَا خَلْفَهُمْ): أي ما في السموات. الخامس: قال الزجاج: أي يعلم الغيب الذي تقدمهم، والغيب الذي يأتي من بعدهم. السادس: أي يعلم ما كان قبلهم وما كان بعدهم. السابع: أي يعلم ما بين أيديهم من خير أو شر، وما خلفهم مما فعلوه كذلك. الثامن: أي يعلم ما يدركونه وما لا يدركونه. التاسع: (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ): بعد انقضاء آجالهم. (وَمَا خَلْفَهُمْ): أي ما كان من قبل أن يخلقهم. العاشر: (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ): أي ما هو واقع بعدهم. (وَمَا خَلْفَهُمْ): أي ما وقع قبلهم، وأما علمه بما في زمانهم فأحرى. الحادي عشر: (مَا بَيْنَ

أَيْدِيهِمْ): أي ما وقع قبلهم. (وَمَا خَلَقَهُمْ): أي ما هو واقع بعدهم. الثاني عشر: (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ): أي المستقبل. (وَمَا خَلَقَهُمْ): أي الماضي. الثالث عشر: (مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ): أي ما أظهوره. (وَمَا خَلَقَهُمْ): أي ما كتموه، قاله الماوردي. وقال أبو حيان: والذي يظهر: أنّ هذا كناية عن إحاطة علمه تعالى بسائر المخلوقات من جميع الجهات، وكفى بهاتين الجهتين عن سائر جهات من أحاط علمه به، كما تقول: ضرب زيد الظهر والبطن، وأنت تعني بذلك جميع جسده، واستعيرت الجهات لأحوال المعلومات، فالمنعنى: أنّ الله عالم بسائر أحوال المخلوقات، لا يعزب عنه شيء، فلا يراد بما بين الأيدي ولا بما خلفهم شيء معيّن كما ذهبوا إليه.

(وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ): هذه الجملة مؤكّدة لسابقتها. قال السمعاني: الإحاطة: العلم بالشيء بجميع جهاته وأنواعه. ومعناه: ولا يحيطون بشيء من علم الغيب إلا بما شاء، يعني: إلا بما أخبر به الرسل، وهو مثل قوله في سورة الجنّ: {فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ (٢٦)}. وقال القرطبي: العلم هنا بمعنى المعلوم، أي ولا يحيطون بشيء من معلوماته، ومعنى الآية: لا معلوم لأحد إلا ما شاء الله أن يعلمه. وقال ابن كثير: أي لا يطلع أحد من علم الله على شيء إلا بما أعلمه الله وأطلع عليه. ويحتمل أن يكون المراد: لا يطلعون على شيء من علم ذاته وصفاته، إلا بما أطلعهم الله عليه، كقوله: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا} [طه: ١١٠]. وقال العثيمين: هذه الجملة لها معنيان: الأول: أي لا يحيطون بشيء من علم نفسه، أي لا يعلمون عن الله من أسمائه وصفاته وأفعاله، إلا بما شاء أن يعلمهم إياه، فيعلمونه. الثاني: أي ولا يحيطون بشيء من معلومه، أي ممّا يعلمه في السموات والأرض إلا بما شاء أن يعلمهم إياه، فيعلمونه.

(وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ): هذه الجملة مُنْبِئَةٌ عن عِظَمِ مخلوقات الله، والمستفاد من ذلك: عِظَمُ الله المطلق، والمقصود: تعظيمه سبحانه وبجده. (وَسِعَ): أي احتمل وأطاق. وقال السمعاني: أي سعته مثل سَعَةِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَوْسَعَ مِنْهُ. (كُرْسِيُّهُ): قال الماوردي: في الكرسي قولان: أحدهما: أنه من صفات الله. الثاني: أنه من أوصاف ملكوته. فإذا قيل: إنه من صفات الله، ففيه أربعة أقاويل: أحدها: أي علم الله، قاله ابن عباس. الثاني: أي قدرة الله. الثالث: أي ملك الله. الرابع: أي تدبير الله. وإذا قيل: إنه من أوصاف ملكوت الله، ففيه ثلاثة أقاويل: أحدها: أي العرش، قاله الحسن، وإمّا سمّاه هنا كرسياً؛ إعلاماً باسم له آخر. الثاني: أي سرير دون العرش. الثالث: هو كرسيّ تحت العرش، والعرش فوق الماء.

انتهى كلامه. وقال أبو هريرة: الكرسيّ موضوع قُدَّام العرش. وقال الواحديّ: عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أنه قال: الكرسيّ: موضع القدمين، وأمّا العرش فإنه لا يُقَدَّر قَدْرُهُ، قال الأزهريّ: وهذه رواية اتَّفَق أهل العلم على صحتّها، وأراد ابن عباس بقوله: موضع القدمين، أي موضع القدمين مِنّا. انتهى كلام الواحديّ. وقال بعضهم: الكرسيّ: هو المكان الذي خلق الله فيه السموات والأرض. وقيل: أي تدبير الله. وقيل: هو مَلَكٌ من ملائكة الله.

(وَلَا يُوَوِّدُهُ حِفْظُهُمَا): أي لا يثقله ولا يكرّثه ولا يتعبه ولا يشقّ عليه ولا يتعاضمه حفظ السموات والأرض ومن فيهما ومن بينهما، بل ذلك سهل عليه، يسير لديه سبحانه وبحمده. وهذه الجملة مؤكّدة لسابقتها، فكيف يشقّ عليه شيء سبحانه وهو العليّ العظيم. قال الماورديّ: واختلفوا في الكناية بالهاء إلى ماذا تعود، على قولين: أحدهما: إلى اسم الله، وتقديره: ولا يثقل الله حفظ السموات والأرض. الثاني: تعود إلى الكرسيّ، وتقديره: ولا يثقل الكرسيّ حفظهما. وقال السمعانيّ: قيل: هو راجع إلى الله. يعني: ولا يثقل عليه حفظ السموات والأرض. وقيل: هو راجع إلى الكرسيّ، وقيل على هذا: إنّ الكرسيّ تحت الأرض كالعرش فوق السموات، والسموات والأرض على الكرسيّ. وقيل: هي معلّقة بالكرسيّ. وقال أبو حيان: (وَلَا يُوَوِّدُهُ حِفْظُهُمَا): الهاء تعود على الله. وقيل: تعود على الكرسيّ. والظاهر: الأوّل؛ لتكون الضمائر متناسبة لواحد ولا تختلف؛ ولبعد نسبة الحفظ إلى الكرسيّ. وقال الألوسيّ: (وَلَا يُوَوِّدُهُ حِفْظُهُمَا): أي السموات والأرض. وإنما لم يتعرّض لذكر ما فيهما؛ لِمَا أنّ حفظهما مستتبع لحفظه. وخصّهما الله بالذكر دون الكرسيّ؛ لأن حفظهما هو المشاهد المحسوس.

(وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ): هذه الجملة مؤكّدة لسابقتها، فالله عليّ عظيم في قدره وقهره وأسمائه وصفاته وأفعاله وذاته وفي كلّ ما يليق به، مع الكمال المطلق له وحده في ذلك كلّ سبحانه. قال العثيمين: مثل هذه الجملة التي طرفاها معرفتان تفيد الحصر، فهو وحده العليّ، أي ذو العلو المطلق، وهو الارتفاع فوق كلّ شيء. و(العليّ): صفة مشبّهة تدلّ على الثبوت والاستمرار. وعلوّ الله عند أهل السنة والجماعة ينقسم إلى قسمين: الأوّل: علو الذات، بمعنى أنه سبحانه نفسه فوق كلّ شيء، وقد دلّ على ذلك الكتاب، والسنة، وإجماع السلف، والعقل، والفطرة، وتفصيل هذه الأدلّة في كتب العقائد. الثاني: علو الصفة: وهو أنه سبحانه كامل الصفات من كلّ وجه لا يساميه أحد في ذلك، وهذا متّفق عليه بين فرق الأمة، وإن اختلفوا في تفسير الكمال. و(العظيم): أي ذو العظمة في ذاته، وسلطانه، وصفاته. انتهى.

وآية الكرسيّ هذه لها شأن عظيم وفضل كبير، وقد صحّ الحديث عن رسول الله ﷺ بأنها أعظم آية في كتاب الله، وأنها مشتملة على اسم الله الأعظم، وقد ساق ما ورد في فضلها الإمام ابن كثير في "تفسيره"، والجلال السيوطي في "الدر المنثور". وقال النبي ﷺ: "مَنْ قرأ آية الكرسيّ دُبِّرَ كُلِّ صلاةٍ مكتوبةٍ، لم يَمْنَعُهُ مِنْ دخولِ الجنةِ إلَّا الموتُ"^٦.

قال الله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦):}

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها أربعة أقوال:

الأول: أنّ المرأة من نساء الأنصار كانت في الجاهليّة إذا لم يعيش لها ولد تحلف لئن عاش لها ولد لتهودته، فلما أجليت يهود بني النضير، كان فيهم ناس من أبناء الأنصار، فقال الأنصار: يا رسول الله أبناؤنا، فنزلت هذه الآية. هذا قول ابن عباس. وقال الشعبي: قالت الأنصار: والله لنكرهنّ أولادنا على الإسلام، فإنّا إنّما جعلناهم في دين اليهود إذ لم نعلم ديناً أفضل منه، فنزلت هذه الآية.

الثاني: أنّ رجلاً من الأنصار تنصّر له ولدان قبل أن يبعث النبي ﷺ، ثم قدما المدينة، فلزمهما أبوهما، وقال: والله لا أدعكما حتى تسلما، فأبيا، فاختصموا إلى النبي، فنزلت هذه الآية. هذا قول مسروق.

الثالث: أنّ ناساً كانوا مسترضعين في اليهود، فلما أجلى رسول الله ﷺ، بني النضير، قالوا: والله لنذهبنّ معهم، ولنديننّ بدينهم، فمنعهم أهلهم، وأرادوا إكراههم على الإسلام، فنزلت هذه الآية. قاله مجاهد.

الرابع: أنّ رجلاً من الأنصار كان له غلام اسمه (صبيح)، كان يُكرهه على الإسلام، فنزلت هذه الآية. قاله مجاهد أيضاً.

• مناسبة الآية للتي قبلها: قال الألوسي: قيل: إنّ هذه الآية إلى قوله سبحانه: {خَلِدُونَ}

[البقرة: ٢٥٧] من بقية آية الكرسي، والحق: أنّها ليست منها، بل هي جملة مستأنفة جيء بها إثر

^٦ أخرجه النسائي في (السنن الكبرى) (٩٩٢٨)، والطبراني (١٣٤/٨) (٧٥٣٢)، وابن السني في (عمل اليوم والليلة) (١٢٤).

بيان دلائل التوحيد؛ للإيذان بأنه لا يتصور الإكراه في الدين؛ لأنه في الحقيقة إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمل عليه، والدين خير كله.

وقال ابن عاشور: وتعقيب آية الكرسي بآياته المناسبة أنّ ما اشتملت عليه الآية السابقة من دلائل الوحدةانية وعظمة الخالق وتنزيهه عن شوائب ما كفرت به الأمم، من شأنه أن يسوق ذوي العقول إلى قبول هذا الدين الواضح العقيدة، المستقيم الشريعة، باختيارهم دون جبر ولا إكراه، ومن شأنه أن يجعل دوامهم على الشرك بمحل السؤال: أيتشركون عليه أم يُكْرَهُونَ على الإسلام، فكانت الجملة استئنافاً بيانياً.

• تفسير الآية:

(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ): (لَا إِكْرَاهَ): أي لا يكره أحد ولا يجبر. قال ابن عاشور: الإكراه: الحمل على فعل مكروه، ف(الهمزة) فيه للجعل، أي جعله ذا كراهية، ولا يكون ذلك إلا بتخويف وقوع ما هو أشدّ كراهية من الفعل المدعو إليه. ونفي الإكراه خبر في معنى النهي. وقال العثيمين: (لَا إِكْرَاهَ): هذه الجملة نفية، لكن هل هي بمعنى النهي، أي لا تكرهوا أحداً على الدين، أو بمعنى النفي، أي أنه لن يدخل أحد دين الإسلام مكرهاً، بل عن اختيار؛ لقوله تعالى بعد ذلك: (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)؟ الجواب: تحتل وجهين. و(الإكراه): الإرغام على الشيء. انتهى كلامه. (في الدِّينِ): أي في ملة الإسلام واعتقاده. قال القرطبي: الدين في هذه الآية: المعتقد والملة، بقرينة قوله: (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ). وقال العثيمين: أي لا يكره أحد على الدين؛ لوضوح الرشد من الغي. هذا على القول بأن الجملة خبرية. أمّا على القول بأنها إنشائية فإنه يستفاد منها: أنه لا يجوز أن يكره أحد على الدين، وبيّنت السنة كيف نعامل الكفار، وذلك بأن ندعوهم إلى الإسلام، فإن أبوا فألى بذل الجزية، فإن أبوا قاتلناهم. وقال أيضاً: الدين: يطلق على العمل، ويطلق على الجزاء، أمّا إطلاقه على العمل ففي مثل قوله تعالى: {وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [آل عمران: ١٩]، وأمّا إطلاقه على الجزاء فمثل قوله تعالى: {وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ} [الانفطار: ١٧]، أي يوم الجزاء، وقد قيل: «كما تدين تدان»، أي كما تعمل تجازي، والمراد بـ «الدين» هنا العمل، والمراد به دين الإسلام بلا شك، ف«أل» هنا للعهد الذهني، يعني الدين المفهوم عندكم أيّها المؤمنون، وهو دين الإسلام. انتهى كلامه. وقيل: هي بدل من الإضافة، والمراد: في دين الله.

(قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ): يقال: بان الشيء واستبان وتبين إذا ظهر ووضح. والرشد في اللغة: معناه: إصابة الخير. والغبي: نقيض الرشد، يقال: غوى يغوي غيًّا وغواية، إذا سلك غير طريق الرشد. والرشد: هو حسن التصرف في الأمر والإقامة عليه بحسب ما يثبت ويدوم. والغبي: هو سوء التصرف في الشيء وإجراؤه على ما تسوء عاقبته. ومعنى الجملة: أي تميز الحق من الباطل، والإيمان من الكفر، والهدى من الضلالة بكثرة الحُجج والآيات الدالة. قال أبو حيان: وتبين الرشد: بنصب الأدلة الواضحة، وبعثة الرسول الداعي إلى الإيمان. وهذه الجملة كأها كالعلة لانتفاء الإكراه في الدين؛ لأن وضوح الرشد واستبانته تحمل على الدخول في الدين طوعاً من غير إكراه. قال الألوسي: قوله تعالى: (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ): تعليل صدر بكلمة التحقيق (قد)؛ لزيادة تقرير مضمونه، أي قد تميز بما ذكر من نعوته تعالى التي يمتنع توهم اشتراك الغير في شيء منها الإيمان من الكفر والصواب من الخطأ. وقال أيضاً: والرشد نقيض الغبي. والغبي: أصله: سلوك طريق الهلاك. وقال الراغب: هو كالجهل إلا أنَّ الجهل يقال اعتباراً بالاعتقاد، والغبي اعتباراً بالأفعال؛ ولهذا قيل: زوال الجهل بالعلم، وزوال الغبي بالرشد، ويقال لمن أصاب: رَشَدَ، ولمن أخطأ: غَوَى. انتهى كلامه. وقال العثيمين: (تَبَيَّنَ) هنا ضمنت معنى «تَمَيَّزَ»، وكلما جاءت «مِنْ» بعد «تَبَيَّنَ» فإنها مضمّنة معنى التمييز، أي تميز هذا من هذا. وقوله تعالى: (الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ): هناك رشد، وغبي، وهدى، وضلال. فالرشد: معناه حسن المسلك، وحسن التصرف، بأن يتصرف الإنسان تصرفاً يحمد عليه، وذلك بأن يسلك الطريق الذي به النجاة، ويقابل (الغبي) كما هنا. والمراد ب(الرشد) هنا الإسلام. وأما «الغبي»: فهو سوء المسلك: بأن يسلك الإنسان ما لا يحمد عليه لا في الدنيا، ولا في الآخرة، والمراد به هنا الكفر. وتبين الرشد من الغبي بعدة طرق: الطريق الأول: القرآن الكريم، فإن الله فرق في هذا الكتاب العظيم بين الحق والباطل، والصالح والفساد، والرشد والغبي، كما قال تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ} [النحل: ٨٩]، فهذا من أقوى طرق البيان. الطريق الثاني: سنة النبي ﷺ؛ فإنها بيّنت القرآن، ووضّحته؛ ففسّرت ألفاظه التي تُشكّل، ولا تعرف إلا بنصّ، وكذلك وضّحت مجملاته، ومبهماتة، وكذلك بيّنت ما فيه من تكميلات يكون القرآن أشار إليها، وتكملها السنة، كما قال تعالى: {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل: ٤٤]. الطريق الثالث: هدي النبي ﷺ، وسلوكه في عبادته، ومعاملته، ودعوته، فإنه بهذه الطريقة العظيمة تبين للكفار، وغير الكفار حسن الإسلام، وتبين الرشد من الغبي. الطريق الرابع: سلوك الخلفاء الراشدين، وفي مقدّماتهم الخلفاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، فإن بطريقتهم بان الإسلام،

واتّضح، وكذلك من كان في عصرهم من الصحابة على سبيل الجملة لا التفصيل، فإنه قد تبين بسلوكهم الرشد من الغي. انتهى كلامه. واختلف العلماء في معنى هذه الآية على ستة أقوال: الأول: قيل: إنها منسوخة؛ لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام، وقتلهم، ولم يرض منهم إلا بالإسلام. قاله سليمان بن موسى، قال: نسخها قوله تعالى: {يَأْيُهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ} [التوبة: ٧٣]. وروي هذا عن ابن مسعود وكثير من المفسرين. الثاني: الآية ليست بمنسوخة، وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، وأنهم لا يُكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، والذين يُكرهون أهل الأوثان فلا يقبل منهم إلا الإسلام، فهم الذين نزل فيهم: {يَأْيُهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ} [التوبة: ٧٣]. هذا قول الشعبي، وقتادة، والحسن، والضحاك. والحجة لهذا القول: ما رواه زيد بن أسلم، عن أبيه، قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إنّ الله بعث محمداً بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة والموت إلي قريب! فقال عمر: اللهم اشهد، وتلا: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ). الثالث: ما رواه أبو داود، عن ابن عباس، قال: نزلت هذه في الأنصار، كانت تكون المرأة مقلاتاً فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا! فأنزل الله: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ). قال أبو داود: والمقلات التي لا يعيش لها ولد. في رواية: إنما فعلنا ما فعلنا ونحن نرى أن دينهم أفضل ممّا نحن عليه، وأمّا إذا جاء الله بالإسلام فنكرهم عليه فنزلت: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) من شاء التحق بهم ومن شاء دخل في الإسلام. وهذا قول سعيد بن جبير، والشعبي، ومجاهد، إلا أنه قال: كان سبب كوفهم في بني النضير الاسترضاع. قال النحاس: قول ابن عباس في هذه الآية أولى الأقوال؛ لصحة إسناده، وأنّ مثله لا يؤخذ بالرأي. الرابع: قال السدي: نزلت الآية في رجل من الأنصار يقال له: أبو حصين، كان له ابنان، فقدم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الخروج أتاهم ابنا الحصين فدعوهما إلى النصرانية فتنصرا ومضيا معهم إلى الشام، فأتى أبوهما رسول الله ﷺ مشتكياً أمرهما، ورغب في أن يبعث رسول الله ﷺ من يردّهما فنزلت: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، ولم يؤمر يومئذ بقتال أهل الكتاب، وقال: «أبعدهما الله، هما أول من كفر!» فوجد أبو الحصين في نفسه على النبي ﷺ حين لم يبعث في طلبهما، فأنزل الله: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُكَلِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [النساء: ٦٥]، الآية، ثم إنه نسخ (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة «براءة». والصحيح في سبب قوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ}: حديث الزبير مع جاره الأنصاري في السقي، على ما يأتي في «النساء» بيانه إن شاء الله. السادس: معناها: لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف

مُجْبَرًا مُكْرَهًا. السادس: أُنْهَما وردت في السبي متى كانوا من أهل الكتاب لم يجبروا إذا كانوا كباراً، وإن كانوا مجوساً صغاراً أو كباراً أو وثنيين فإنهم يجبرون على الإسلام؛ لأن من سباهم لا ينتفع بهم مع كونهم وثنيين، ألا ترى أنه لا تَوَكَّل ذبائهم ولا توطأ نساؤهم، ويدينون بأكل الميتة والنجاسات وغيرهما، ويستقذروهم المالك لهم ويتعذّر عليه الانتفاع بهم من جهة الملك فجاز له الإيجاب. ونحو هذا روى ابن القاسم عن مالك. وأما أشهب فإنه قال: هم على دين من سباهم، فإذا امتنعوا أُجبروا على الإسلام، والصغار لا دين لهم؛ فلذلك أُجبروا على الدخول في دين الإسلام؛ لئلا يذهبوا إلى دين باطل، فأما سائر أنواع الكفر متى بذلوا الجزية لم نكرهم على الإسلام سواء كانوا عرباً أم عجماء قريشاً أو غيرهم.

اعلم أنّ لفظي: (الضلال، والعَيّ) بينهما تقارب دلالي، حيث يشتركان في معنى عامّ هو: مجانبة الحق. ويختصّ (العَيّ) بلامح فارقة تميّزه عن الضلال، وهي: الشدّة، والانهماك في فعل الشرّ، والبعد عن الحقّ، والعلم بذلك، وفساد الاعتقاد. أمّا (الضلال) فقد لا يكون عن علم ولا عن قصد، وهو يتراوح في درجات الشدّة؛ ولذلك يحمل معاني متعدّدة حسب السياقات، وهي: السهو، الخطأ، النسيان، الذهاب، الغياب، البطلان، الضياع، الجور عن الحقّ عن جهل^٧.

(فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ): قال العثيمين: أي من ينكره، ويتبرأ منه. انتهى كلامه. وفي المراد بالطاغوت أقوال: أحدها: أنّه الشيطان، قاله عمر، وابن عباس، ومجاهد، والشعبيّ، والسديّ، ومقاتل. الثاني: أنّه الساحر، قاله مُجَدِّ بن سيرين. الثالث: أنّه الكاهن، قاله سعيد بن جبير، وأبو العالية. الرابع: أنّها الأصنام، قاله البيهقي، والزجاج. الخامس: أنه مَرَدَّةُ أهل الكتاب، ذكره الزجاج أيضاً. السادس: أنّها مَرَدَّةُ الإنس والجنّ. السابع: أنّها النفس؛ لطغيانها، قال تعالى: {إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} [يوسف: ٥٣]. الثامن: قال ابن عطية: قال بعض العلماء: كلّ ما عبد من دون الله فهو طاغوت. قال القاضي أبو مُجَدِّ: وهذه تسمية صحيحة في كلّ معبود يرضى ذلك، كفرعون، ونمرود، ونحوه، وأما من لا يرضى ذلك، كعزير، وعيسى. عليهما السلام. ومن لا يعقل كالأوثان، فسَمَّيت طاغوتاً في حقّ العبد. قال الطبري: إنّ كلّ ذي طغيان طغى على الله، فَيُعْبَدُ من دونه، إمّا بقهر منه لمن عبده، أو بطاعة له، سواء كان المعبود إنساناً، أو صنماً. وقال العثيمين: «الطاغوت» فسره ابن القيم: بأنه كلّ ما تجاوز به العبد حدّه من معبود، أو متبوع، أو مطاع. فالمعبود كالأصنام؛ لأن الإنسان تجاوز بها حدّه في العبادة.

^٧ . معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

والمتبوع كالأخبار، والرهبان الضالّين؛ لأن الإنسان تجاوز بهم الحدّ في تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله. والمطاع كالأمراء ذوي الجور والضلال الذين يأمرّون بسلطتهم التنفيذية لا التشريعية، إذاً (فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ): أي فمّن كفر بالأصنام، ومّن كفر بأخبار، ورهبان السوء، ومّن كفر بأمراء السوء الذين يأمرّون بمعصية الله، ويلزمون بخلاف شرع الله.

(وَيُؤْمِنُ بِاللّهِ): قال أبو حيّان: قال ابن عطية: وقدّم ذكر الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله؛ ليظهر الاهتمام بوجوب الكفر بالطاغوت. انتهى. وناسب ذلك أيضاً: اتّصاله بلفظ (الغي)؛ ولأن الكفر بالطاغوت متقدّم على الإيمان بالله؛ لأن الكفر بها هو رفضها، ورفض عبادتها. ولم يكتف بالجملة الأولى؛ لأنها لا تستلزم الجملة الثانية؛ إذ قد يرفض عبادتها ولا يؤمن بالله، لكن الإيمان يستلزم الكفر بالطاغوت، ولكنّه نبّه بذكر الكفر بالطاغوت على الانسلاخ بالكلية، ممّا كان مشتبهاً به، سابقاً له قبل الإيمان؛ لأن في النصيّة عليه مزيد تأكيد على تركه. انتهى كلام أبي حيّان. وقال الألويسي: (وَيُؤْمِنُ بِاللّهِ): أي يصدّق به طَبَقَ ما جاءت به رسله . عليهم الصلاة والسلام .. وقدّم ذكر الكفر بالطاغوت على ذكر الإيمان بالله؛ اهتماماً بوجوب التخلية، أو مراعاة للترتيب الواقعي، أو للاتصال بلفظ الغي. وقال صدّيق خان: وإتّما قدّم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله؛ لأن الشخص ما لم يخالف الشيطان ويترك عبادة غير الله تعالى لم يؤمن بالله، كما قالوا: التخلية مقدّمة على التحلية. وقال العثيمين: الإيمان بالله متضمّن أربعة أمور: الأوّل: الإيمان بوجود الله. الثاني: الإيمان بربوبية الله. الثالث: الإيمان بالوحيّة الله. الرابع: الإيمان بأسماء الله وصفاته إيماناً يستلزم القبول، والإذعان، القبول للخبر، والإذعان للطلب سواء كان أمراً، أو نهيّاً. ثم اعلم أنّ معنى قولنا: الإيمان بوجود الله، وربوبيّته، وألوهيّته، وأسمائه وصفاته: المراد الإيمان بانفراده بهذه الأشياء.

(فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى): (فَقَدْ اسْتَمْسَكَ): يقال: استمسك بالشيء إذا تمسّك به. (بِالْعُرْوَةِ): العروة جمعها عُراً، نحو عروة الدلو والكوز، وإنما سمّيت بذلك؛ لأن العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلّق به. (الْوُثْقَى): أي محكمة الشدّ. والوثقى تأنيث الأوثق، وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول؛ لأن من أراد إمساك شيء يتعلّق بعروته، فكذا ههنا: من أراد إمساك هذا الدين تعلّق بالدلائل الدالة عليه. ولما كانت دلائل الإسلام أقوى الدلائل وأوضحها، لا جرم وصفها بأنها العروة الوثقى. واختلف العلماء في المراد بالعروة الوثقى هنا على تسعة أقوال: الأوّل: قال مجاهد: أي الإيمان. الثاني: قال السدي: أي

الإسلام. الثالث: قال سعيد بن جبير، والضحاك: أي لا إله إلا الله. الرابع: قال أنس بن مالك: أي القرآن. الخامس: قال سالم بن أبي الجعد: أي الحب في الله، والبغض في الله. السادس: قيل: أي سنة رسول الله ﷺ. السابع: أي التوفيق. الثامن: أي العهد الوثيق. التاسع: أي الكفر بالطاغوت، والإيمان بالله؛ لأن بهما النجاة من النار. قال أبو حيان: وهذه أقوال متقاربة.

{لَا أَنْفِصَامَ لَهَا}: أي لا انقطاع، ولا انفكاك لها؛ لأنها محكمة قويّة. والفصم: كسر الشيء من غير إبانة، والانفصام مطاوع الفصم فصمته فانفصم، والمقصود من هذا اللفظ: المبالغة؛ لأنه إذا لم يكن لها انفصام، فإن لا يكون لها انقطاع أولى. قال معاذ في قوله: {لَا أَنْفِصَامَ لَهَا} دون دخول الجنة. وقال مجاهد، وسعيد بن جبير: {فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا أَنْفِصَامَ لَهَا}، ثم قرأ: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ} [الرعد: ١١]. قال الطبري: ومعنى الكلام: فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله، فقد اعتصم من طاعة الله بما لا يخشى مع اعتصامه خذلانه إياه، وإسلامه عند حاجته إليه في أهوال الآخرة، كالتمسك بالوثيق من عرى الأشياء التي لا يخشى انكسار غيرها.

والألفاظ: {فَصَمَ، وَفَصَفَ، وَفَصَمَ} بينها تقارب دلالي؛ إذ تشترك جميعها في معنى: (القطع، والكسر). ويتميّز (الفَصَم) بكونه أهوئها؛ لأنه قطع لا تبين معه أجزاء الشيء المكسور أو المقطوع. بينما يتميّز (القصف) بشدة الصوت المصاحب للكسر، وقد استعمل في سياق التخويف، فتظاهرت شدة الكسر مع شدة الصوت لهذا الغرض. وأمّا (القَصْم) فاستعمل في وصف إهلاك الله للقرى الظالمة، وهو إهلاك قد حدث بالفعل، ولم يترك من آثار تلك القرى شيئاً، والملح الدلالي الذي يميّز (القصم): إبانة أجزاء الشيء بعضها عن بعض^٨.

قال الدكتور / فاضل السامرائي: لما ذكر الكفر بالطاغوت الذي قد يؤدي إلى مظلمة كبيرة أو إلى عذاب أو إلى هلكة أكد ربنا تعالى فقال: {لَا أَنْفِصَامَ لَهَا}، وكأنّه تخفيف للاستعصام والاستمسك بالله، أمّا في سورة لقمان فذكر الاتّباع ولم يذكر الكفر، قال تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (٢١)}؛ لذلك لم يقل: {لَا أَنْفِصَامَ لَهَا}.

{وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}: فيه قولان: الأول: أنه تعالى يسمع قول من يتكلّم بالشهادتين، وقول من يتكلّم بالكفر، ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر، وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث، وبغير

^٨. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

ذلك ممّا أخفته نفس كلّ أحد من خلقه، لا ينكتم عنه سرّ ولا يخفى عليه أمر، حتى يجازى كلّ يوم القيامة بما نطق به لسانه وأضمرته نفسه إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً. الثاني: روى عطاء عن ابن عباس، قال: كان رسول الله ﷺ يحبّ إسلام أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة، وكان يسأل الله ذلك سرّاً وعلانية، فمعنى قوله: (وَاللَّهُ سَمِيعٌ): أي لدعائك إيتاهم إلى الإسلام، (عَلِيمٌ): أي بحرصك على إيمانهم. قال القرطبي: لما كان الكفر بالطاغوت والإيمان بالله ممّا ينطق به اللسان ويعتقده القلب، حسن في الصفات (سَمِيعٌ) من أجل النطق، (عَلِيمٌ) من أجل الاعتقاد. وقال القاسمي: قوله تعالى: (وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ): اعتراض تذييليّ حامل على الإيمان، رادع عن الكفر والنفاق، بما فيه من الوعد والوعيد.

. قال الله تعالى: {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (٢٥٧):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما قرّر ذلك وأرشد السياق إلى شيء اقتضت البلاغة طيه؛ إرشاداً إلى البعد منه والهرب عنه؛ لبشاعته وسوء مغبّته، وهو ومن يؤمن بالطاغوت ويكفر بالله فلا يتمسك له، والله يهويه إلى الجحيم، كأنه قيل: فمن يخلص النفس من ظلمات الهوى والشهوة ووساوس الشيطان؟ فقال مستأنفاً: {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا..}.

● تفسير الآية:

(اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا): قال الحسن: أي وليّ هدايتهم وإرشادهم. وقيل: أي ناصرهم ومعينهم. وقيل: أي محبّهم. وقيل: أي متولّي أمورهم لا يكلّهم إلى غيره. قال العثيمين: أي متولّيهم، والمراد بذلك: الولاية الخاصّة. وولاية الله نوعان: الأوّل: الولاية العامّة، بمعنى: أنّ يتولّى شؤون عباده، وهذه لا تختصّ بالمؤمنين، كما قال تعالى: {وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} [يونس: ٣٠] يعني الكافرين. النوع الثاني: ولاية خاصّة بالمؤمنين، كقوله تعالى: {ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ} [محمد: ١١]، ومقتضى النوع الأوّل: أنّ الله كمال السلطان والتدبير في جميع خلقه. ومقتضى النوع الثاني: الرأفة، والرحمة، والتوفيق.

(يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ): (يُخْرِجُهُمْ): أي الله جلّ جلاله يخرج المؤمنين. (مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ): قال السمرقندي: يعني من الكفر إلى الإيمان. واللفظ لفظ المستقبل، والمراد به الماضي، يعني أخرجهم. ويقال: ثبتهم على الاستقامة كما أخرجهم من الظلمات. ويقال: يخرجهم من الظلمات، أي من ظلمة الدنيا، ومن ظلمة القبر، ومن ظلمة الصراط إلى الجنة. انتهى كلامه. وقال الماوردي: فيه وجهان: أحدهما: أي من ظلمات الضلالة إلى نور الهدى، قاله قتادة. الثاني: أي من ظلمات العذاب في النار، إلى نور الثواب في الجنة. وقال الطبري: أي الله يخرج المؤمنين من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان. وإنما عُني بالظلمات في هذا الموضع: الكفر، وإنما جعل الظلمات للكفر مثلاً؛ لأن الظلمات حاجبة للأبصار عن إدراك الأشياء وإثباتها، وكذلك الكفر حاجب أبصار القلوب عن إدراك حقائق الإيمان، والعلم بصحته وصحة أسبابه. قال البغوي: قال الواقدي: كل ما في القرآن من الظلمات والنور فالمراد منه: الكفر، والإيمان، غير التي في سورة الأنعام: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ (١)}، فالمراد منه: الليل والنهار. وسمي الله الكفر ظلمة؛ لالتباس طريقه، وسمي الإسلام نوراً؛ لوضوح طريقه. وقال العثيمين: وأفرد النور؛ لأنه طريق واحد، وجمع الظلمات باعتبار أنواعها؛ لأنها إمّا ظلمة جهل، وإمّا ظلمة كفر، وإمّا ظلمة فسق، أمّا ظلمة الجهل فظاهرة: فإن الجاهل بمنزلة الأعمى حيران لا يدري أين يذهب كما قال تعالى: {أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ} [الأنعام: ١٢٢]، وهذا صاحب العلم، {كَمَن مَّثَلُهِ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا} [الأنعام: ١٢٢]، وهذا صاحب الجهل. وأمّا ظلمة الكفر؛ فلأن الإيمان نور يهتدي به الإنسان، ويستنير به قلبه ووجهه، فيكون ضده. وهو الكفر - على العكس من ذلك. أمّا ظلمة الفسق فهي ظلمة جزئية تكبر وتصغر بحسب ما معه من المعاصي، ودليل ذلك: أن النبي ﷺ أخبر: "أنّ العبد إذا أذنب ذنباً نكت في قلبه نكتة سوداء"^٩، والسواد ظلمة، وتزول هذه النكتة بالتوبة، وتزيد بالإصرار على الذنب، فالظلمات ثلاث: ظلمة الجهل، وظلمة الكفر، وظلمة المعاصي. يقابل ذلك: نور العلم، ونور الإيمان، ونور الاستقامة.

(وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ): أي الذين كفروا بكل ما يجب الإيمان به سواء كان كفرهم بالله، أو برسوله، أو بملائكته، أو باليوم الآخر، أو بالقدر، أو غيرها ممّا يجب الإيمان به نصرأؤهم وظهرأؤهم الذين يتولّوهم الطاغوت، يعني الأنداد والأوثان الذين يعبدونهم من دون الله. و(أَوْلِيَاؤُهُمْ) جمع (وَلِيٍّ)، وجمعت؛ لكثرة أنواع الشرك، والكفر، بخلاف سبيل الحق، فإنّها واحدة. قال السمرقندي: يعني اليهود أوليأؤهم

^٩. أخرجه مسلم.

كعب بن الأشرف وأصحابه. ويقال: المشركون أولياؤهم الشياطين. وقال ابن عطية: ولفظة (الطَّاغُوت) في هذه الآية تقتضي أنه اسم جنس؛ ولذلك قال: (أُولِيَائُهُمْ) بالجمع؛ إذ هي أنواع. وقال الثعالبي: لفظ الآية مترتب في الناس جميعاً، وذلك أَنَّ مَنْ آمَنَ منهم، فالله وليُّه، أخرجه من ظلمة الكُفْرِ إلى نور الإيمان، وَمَنْ كَفَرَ بعد وجودِ الرُّسُولِ ﷺ فَشَيْطَانُهُ وَمُغْوِيهِ أخرجه من الإيمان؛ إذ هو معدُّ وأهل للدخول فيه. وقال العثيمين: إذا تأملت هذه الجملة، والتي قبلها تجد فرقاً بين التعبيرين في الترتيب: ففي الجملة الأولى قال تعالى: (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا)؛ لأمر ثلاثة: أحدها: أَنَّ هذا الاسم الكريم إذا ورد على القلب أولاً استبشر به. ثانياً: التبرُّك بتقديم ذكر اسم الله. ثالثاً: إظهار المنة على هؤلاء بأنَّ الله هو الذي امتنَّ عليهم أولاً، فأخرجهم من الظلمات إلى النور. أما الجملة الثانية: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَائُهُمُ الطَّاغُوتُ) لو كانت على سياق الأولى لقال: «والطاغوت أولياء الذين كفروا»، ومن الحكمة في ذلك: أولاً: ألا يكون الطاغوت في مقابلة اسم الله. ثانياً: أَنَّ الطاغوت أهون، وأحقر من أن يُبدأ به، ويُقدَّم. ثالثاً: أَنَّ البداءة بقوله تعالى: (الذين كفروا) أسرع إلى ذمهم ممَّا لو تأخَّر ذكره.

واعلم أَنَّ ألفاظ: (البغي، والطغيان، والظلم، والعُتُو، والعدوان): جميعها تشرك في معنى مجاوزة الحدِّ، ولكنها على درجات، فأشدّها (الطغيان)؛ لاشتماله على مجاوزة الحدِّ والمبالغة في الكبر والمعصية والشرِّ والكفر. ويليهِ في الشدَّة: (البغي)؛ لاشتماله على التعدي والفساد والظلم، ثم (العتو)؛ لأنه مبالغة في الكبر أو الفساد أو الكفر، ثم (العدوان)؛ لأنه تعدٍّ لحدود الله وظلم صُراح، ثم (الظلم)، وهو أدناها، وتتفاوت درجاته من صغائر الذنوب إلى كبائرها إلى الشرك بالله^{١٠}.

(يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ): (يُخْرِجُونَهُمْ): أتى بضمير الجمع؛ لأن المراد بالطاغوت اسم الجنس، فيعمُّ جميع أنواعه. قال الماوردي: (يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ): يكون على وجهين: أحدهما: يخرجونهم من نور الهدى إلى ظلمات الضلالة. الثاني: يخرجونهم من نور الثواب إلى ظلمة العذاب في النار. وعلى وجه ثالث لأصحاب الخواطر: أنهم يخرجونهم من نور الحقِّ إلى ظلمات الهوى. فإن قيل: فكيف يخرجونهم من النور، وهم لم يدخلوا فيه؟ فعن ذلك جوابان: أحدهما: أنها نزلت في قوم مُرْتَدِّين، قاله مجاهد. الثاني: أنها نزلت فيمن لم يزل كافراً، وإنما قال ذلك؛ لأنهم لو لم يفعلوا ذلك بهم لدخلوا فيه، فصاروا بما فعلوه بمنزلة من قد أخرجهم منه. وفيه وجه ثالث: أنهم كانوا على الفطرة عند أخذ الميثاق

^{١٠} معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

عليهم، فلمّا حَمَلُوهم على الكفر أخرجوهم من نور فطرتهم. وقال ابن الجوزي: فإن قيل: متى كان المؤمنون في ظلمة؟ ومتى كان الكفار في نور؟ فعنه ثلاثة أجوبة: أحدها: أنّ عصمة الله للمؤمنين عن مواقععة الضلال، إخراج لهم من ظلام الكفر، وتزيين قرناء الكفار لهم الباطل الذي يحيدون به عن الهدى، إخراج لهم من نور الهدى، و«الإخراج» مستعار هاهنا: وقد يقال للممتنع من الشيء: خرج منه، وإن لم يكن دخل فيه. قال تعالى: {إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} [يوسف: ٣٧]. الثاني: أنّ إيمان أهل الكتاب بالنبيّ قبل أن يظهر نورٌ لهم، وكفرهم به بعد أن ظهر، خروج إلى الظلمات. الثالث: أنه لما ظهرت معجزات رسول الله ﷺ، كان المخالف له خارجاً من نور قد علمه، والموافق له خارجاً من ظلمات الجهل إلى نور العلم. وقال أبو حيان: قال مجاهد، وعبد بن أبي لبابة: الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى، فلمّا جاء مُحمَّد . عليه السلام . كفروا به، فذلك إخراجهم من النور إلى الظلمات. وقال الكلبي: يخرجونهم من إيمانهم بموسى واستفتاحهم بمحمد إلى كفرهم به. وقيل: من فطرة الإسلام. وقيل: من نور الإقرار بالميثاق، وقيل: من الإقرار باللسان إلى النفاق. وقيل: من نور الثواب في الجنة إلى ظلمة العذاب في النار. وقيل: من نور الحق إلى ظلمة الهوى. وقيل: من نور العقل إلى ظلمة الجهل. وقال الزمخشري: من نور البينات التي تظهر لهم إلى ظلمات الشك والشبهة. وقال ابن عطية: لفظ الآية مستغن عن التخصيص، بل هو مترتب في كلّ أمة كافرة آمن بعضها كالعرب، وذلك أنّ كلّ من آمن منهم فالله وليّه، أخرجته من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان، ومن كفر بعد وجود الداعي النبي المرسل، فشيطانه ومُعوّيه كأنّه أخرجته من الإيمان؛ إذ هو مُعدٌّ وأهلٌ للدخول فيه، وهذا كما تقول لمن منعك الدخول في أمر: أخرجني يا فلان من هذا الأمر، وإن كنت لم تدخل فيه البتّة. انتهى كلام أبي حيان. قال ابن كثير: وَحَدَّ تعالى لفظ النور، وجمع لفظ الظلمات؛ لأن الحق واحد، والكفر أجناس كثيرة، وكلّها باطلة، كما قال: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [الأنعام: ١٥٣]. وقال البقاعي: (يُخْرِجُونَهُمْ): إسناده إلى ضمير الجمع يؤيد أنّ جمع الظلمات؛ لكثرة أنواع الكفر. وقال الألوسي: (يُخْرِجُونَهُمْ): أي بالوساوس وإلقاء الشبهة، أو بكونهم بحالة جرت اعتقادهم فيها النفع والضّرّ وأنهم يقربونهم إلى الله زلفى. (مَنْ أَلْتَمَسَ إِلَى الظُّلُمَاتِ): قال قتادة: الظلمات: الضلالة. والنور: الهدى، وبمعناه قال الضحّاك والربيع. وقيل: النور: الإيمان. والظلمات: ظلمات الكفر وشكوكه، الحائلة دون أبصار القلوب، ورؤية ضياء الإيمان، وحقائق أدلّته وسبله.

(أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ): (أُولَئِكَ): إشارة للبعيد؛ لحقارتهم وبعد منزلتهم عن الله. والمشار إليهم الكفار. وقيل: الكفار والطواغيت. قال الرازي: يحتمل أن يرجع ذلك إلى الكفار فقط، ويحتمل أن يرجع إلى الكفار والطواغيت معاً، فيكون زجراً للكل ووعيداً؛ لأن لفظ (أُولَئِكَ) إذا كان جمعاً وصحّ رجوعه إلى كلا المذكورين، وجب رجوعه إليهما معاً. انتهى كلامه. (أَصْحَابُ النَّارِ): أي الملازمون لنار جهنم أبداً. (هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ): (هُمْ): ضمير فصل للحصر والاختصاص. (فِيهَا): أي في نار جهنم. (خَالِدُونَ): أي ماكثون فيها أبداً. قال البيضاوي: الجملة وعيد وتحذير، ولعلّ عدم مقابله بوعده المؤمنين تعظيم لشأنهم.

قال الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٢٥٨):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنه تعالى لما أخبر أنه وليّ الذين آمنوا، وأخبر أنّ الكفار أولياؤهم الطاغوت، ذكر هذه القصة التي جرت بين إبراهيم والذي حاجّه، وأنه ناظر ذلك الكافر فغلبه وقطعه؛ إذ كان الله وليّه، وانقطع ذلك الكافر وبهت؛ إذ كان وليّه هو الطاغوت، فصارت هذه القصة مثلاً للمؤمن والكافر اللذين تقدّم ذكرهما.

وقال ابن عاشور: جرى هذا الكلام مجرى الحجة على مضمون الجملة الماضية أو المثال لها، فإنه لما ذكر أنّ الله يخرج الذين آمنوا من الظلمات إلى النور وأنّ الطاغوت يخرجون الذين كفروا من النور إلى الظلمات، ساق ثلاثة شواهد على ذلك هذا أولها وأجمعها؛ لأنّه اشتمل على ضلال الكافر وهدى المؤمن، فكان هذا في قوّة المثال.

● تفسير الآية:

(أَلَمْ تَرَ): قال مكّي: أَلِفٌ (أَلَمْ) توقيف لفظها لفظ الاستفهام، وفيها معنى التعجب والتنبيه على ما يتعجب منه. وقال الواحدي: قال الفراء: وإدخال العرب (إِلَى) في هذا الموضع على جهة التعجب، كما

يقول الرجل: أما ترى إلى هذا؟ والمعنى: هل رأيت مثل هذا؟. وإنما دخلت (إلى) لهذا المعنى من بين حروف الإضافة؛ لأن (إلى) لما كانت نهاية صارت بمنزلة: هل انتهت رؤيتك إلى من هذه صفته؟؛ لتدلّ على بعد وقوع مثله على التعجّب منه؛ لأن التعجّب إنما هو ممّا استبهم سببه ممّا لم تجر به عادة. وقال القرطبي: هذه ألف التوقيف، وفي الكلام معنى التعجّب، أي اعجبوا له. وقال الفراء: (أَلَمْ تَرَ) بمعنى: هل رأيت. والخطاب هنا لنبيّنا ﷺ، ولكلّ من يصحّ خطابه. و(أَلَمْ تَرَ): أي ألم تعلم، فهي رؤية قلبية وليست بصرية. قال البغوي: معناه هل انتهى إليك يا مُحمّد خبر الذي حاجّ إبراهيم، أي خاصم وجادل. وقال ابن عاشور: هذا استدلال مسوق لإثبات الوحدانيّة لله وإبطال إلهيّة غيره؛ لانفراده بالإحياء والإماتة، وانفراده بخلق العوالم المشهوددة للناس. وقال العثيمين: (أَلَمْ): الهمزة للاستفهام، والمراد به هنا: التقرير والتعجيب. التقرير: يعني تقرير هذا الأمر، وأنته حاصل. والتعجيب: معناه: دعوة المخاطب إلى التعجّب من هذا الأمر العجيب الغريب الذي فيه الحاجة لله. و(أَلَمْ تَرَ): أي ألم تنظر نظر قلب؛ لأنه لم يدرك زمنه حتى يراه بعينه. والخطاب هنا إمّا للنبيّ، وإمّا لكلّ من يتأتى خطابه ممّن نزل عليهم القرآن، وهذا أعمّ، وقد ذكرنا قبل ذلك أنّ ما جاء بلفظ الخطاب في القرآن فله ثلاث حالات: إمّا أن يدلّ الدليل على أنه للرسول وللأمة، أو يدلّ الدليل على أنه خاصّ بالرسول ﷺ، أو لا يكون هذا ولا هذا، والحكم فيه: أنّه عامّ للرسول ولغيره، ولكن هل هذا الخطاب المعين يراد به الأمة، وخوطب إمامها؛ لأنهم تبع له، أو يراد به النبيّ ﷺ، وغيره يفعل على سبيل الأسوة؟ قولان لأهل العلم، ومؤداهما واحد، فمن أمثلة ما دلّ الدليل على أنه خاصّ بالرسول ﷺ: قوله تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ} ﴿١﴾ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ ﴿٢﴾ [الشرح]، ومن الأمثلة التي دلّ الدليل على أنه للرسول، ولغيره: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ} [الطلاق: ١]، فوجّه الخطاب إلى النبيّ ﷺ، ثم قال تعالى: {إِذَا طَلَقْتُمْ} وهو عامّ، فدلّ على أنّ المراد به: العموم. وممّا يحتمل: مثل قوله تعالى: {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} [الزمر: ٦٥]، فهذا يحتمل أنه للرسول ﷺ وحده، ولكن أمته تبع له، وهو ظاهر اللفظ - وإن كان هذا الشرك لا يقع منه؛ لأن «إن» قد يراد بها فرض الشيء دون وقوعه - وهنا (أَلَمْ تَرَ) يحتمل الأمرين، يعني: ألم تنظر يا مُحمّد، أو ألم تنظر أيها المخاطب. انتهى كلامه.

(إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ): (حَاجَّ): وزنه "فاعل" من الحُجَّة، أي جاذبه. وقيل: أي خاصمه خصاماً باطلاً. قال ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والزبيعي، والسُّديّ، وابن إسحاق، وزيد بن أسلم، وغيرهم: هو ملك بابل نمروث بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح. وقيل: هو نمروث بن فالخ بن عبار بن شالخ بن

أرفخشذ بن سام بن نوح. قال مجاهد: ملك الدنيا مشارفها ومغاربها أربعة: مؤمنان وكافران، فالمؤمنان: سليمان بن داود، وذو القرنين، والكافران: نمرود، وبختنصر. قال الماوردي: وفي المحاجة وجهان محتملان: أحدهما: أنه معارضة الحجة بمثلها. الثاني: أنه الاعتراض على الحجة بما يبطلها. قال البقاعي: ولما كان هذا المحاج بعيداً من الصواب كثيف الحجاب أشار إلى بعده بحرف الغاية. وقال الألوسي: وإنما أطلق على ما وقع لفظ المحاجة وإن كانت مجادلة بالباطل؛ لإيرادها موردها. وقال العثيمين: (حاج): أي ناظر، وأدلى كلّ واحد بحجته، والحجة: هي الدليل والبرهان.

(في ربه): أي في وجود ربه، وذلك أنه أنكر أن يكون ثمّ إله غيره، وما حمله على هذا الطغيان والكفر الغليظ والمعاندة الشديدة، إلا تجرّبه، وطول مدّته في الملك، وذلك أنه يقال: إنه مكث أربعمئة سنة في ملكه؛ ولهذا قال: (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ). قال أبو السعود: وفي التعرّض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره. عليه السلام. : تشريف له، وإيدان بتأييده في المحاجة. وقال ابن عاشور: الضمير المضاف إلى (رَبِّ) عائد إلى إبراهيم. عليه السلام.، والإضافة لتشريف المضاف إليه، ويجوز عوده إلى الذي، والإضافة لإظهار غلظه. وقال العثيمين: (في ربه): أي في وجوده، وفي ألوهيته، وإبراهيم. عليه السلام. يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا ينكر الله رأساً كما أنكره من بعده فرعون.

(أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ): هذا تعليل حذف منه (لام) التعليل، وجوّز الزمخشري أن يكون تعليلاً غائباً، أي حاج لأجل أنّ الله آتاه الملك. قال الرازي: اعلم أنّ في الآية قولين: القول الأوّل: أنّ (الهاء) في قوله: (آتاه) عائد إلى إبراهيم، يعني أنّ الله أتى إبراهيم ﷺ الملك، واحتجّوا على هذا القول بوجوه: الوجه الأوّل: قوله تعالى: {فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا} [النساء: ٥٤]، أي سلطاناً بالنبوة، والقيام بدين الله. الوجه الثاني: أنه تعالى لا يجوز أن يؤتي الملك الكفار، ويدّعي الربوبية لنفسه. الوجه الثالث: أنّ عود الضمير إلى أقرب المذكورين واجب، وإبراهيم أقرب المذكورين إلى هذا الضمير، فوجب أن يكون هذا الضمير عائداً إليه. القول الثاني: وهو قول جمهور المفسرين: أنّ الضمير عائد إلى ذلك الإنسان الذي حاج إبراهيم، وأجابوا عن الحجة الأولى: بأنّ هذه الآية دالة على حصول الملك لآل إبراهيم، وليس فيها دلالة على حصول الملك لإبراهيم. عليه السلام. .. وأجابوا عن الحجة الثانية: بأنّ المراد من الملك ههنا: التمكن والقدرة والبسطة في الدنيا، والحسّ يدلّ على أنه تعالى قد يعطي الكافر هذا المعنى. وأجابوا عن الحجة الثالثة: بأنّ إبراهيم. عليه السلام. وإن كان أقرب المذكورين

إلا أنّ الروايات الكثيرة واردة بأنّ الذي حاجّ إبراهيم كان هو الملك، فعود الضمير إليه أولى من هذه الجهة. ثم احتجّ القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه: الوجه الأول: أنّ قوله تعالى: (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ) يحتمل تأويلات، وكل واحد منها إنما يصحّ إذا قلنا: الضمير عائد إلى الملك لا إلى إبراهيم، وأحد تلك التأويلات: أن يكون المعنى حاجّ إبراهيم في ربّه؛ لأجل أن آتاه الله الملك، على معنى أن إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعنوّ فحاجّ لذلك، ومعلوم أنّ هذا إنما يليق بالملك العاني. والتأويل الثاني: أن يكون المعنى: أنه جعل محاجّته في ربّه شكراً على أن آتاه ربّه الملك، كما يقال: عاداني فلان لأني أحسنت إليه، يريد أنه عكس ما يجب عليه من الموالاة لأجل الإحسان، ونظيره قوله تعالى: {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكَذِّبُونَ} [الواقعة: ٨٢]، وهذا التأويل أيضاً لا يليق بالنبيّ، فإنّه يجب عليه إظهار المحاجة قبل حصول الملك وبعده، أمّا الملك العاني فإنه لا يليق به إظهار هذا العنوّ الشديد إلا بعد أن يحصل الملك العظيم له، فثبت أنه لا يستقيم لقوله (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ) معنى وتأويل إلا إذا حملناه على الملك العاني. الحجة الثانية: أنّ المقصود من هذه الآية: بيان كمال حال إبراهيم ﷺ في إظهار الدعوة إلى الدين الحقّ، ومتى كان الكافر سلطاناً مهيباً، وإبراهيم ما كان ملكاً، كان هذا المعنى أتمّ ممّا إذا كان إبراهيم ملكاً، ولما كان الكافر ملكاً، فوجب المصير إلى ما ذكرنا. الحجة الثانية: ما ذكره أبو بكر الأصمّ: وهو أنّ إبراهيم ﷺ لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبقي الآخر، بل كان إبراهيم ﷺ يمنعه منه أشدّ منع، بل كان يجب أن يكون كالمملجأ إلى أن لا يفعل ذلك. قال القاضي: هذا الاستدلال ضعيف؛ لأنه من المحتمل أن يقال: إنّ إبراهيم ﷺ كان ملكاً وسلطاناً في الدين والتمكّن من إظهار المعجزات، وذلك الكافر كان ملكاً مسلطاً قادراً على الظلم؛ فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين. وقال الألوسي: (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ): أي لأن آتاه الله ذلك، فالكلام على حذف (اللام)، وهو مُطَرِّدٌ في (أن، وإن)، وليس هناك مفعولاً لأجله منصوب؛ لعدم اتحاد الفاعل. وقال العثيمين: (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ): (أَنْ) مصدرية دخلت على الفعل الماضي، وإذا دخلت على الفعل الماضي لا تنصبه، لكنّها لا تمنع أن يسبك بمصدر، والتقدير هنا: أنّه حاجّ إبراهيم؛ لكونه أُعطي مُلكاً. و(أَل) في قوله: (الْمُلْك): الظاهر أنّها لاستغراق الكمال، أي ملكاً تامّاً لا ينازعه أحد في مملكته؛ لأن الله لم يعطه ملك السموات، والأرض، بل ولا ملك جميع الأرض، وبهذا نعرف أنّ فيما ذُكر عن بعض التابعين من أنه ملك الأرض أربعة - اثنان مؤمنان واثنان كافران - نظراً، ولم يملك الله جميع الأرض لأيّ واحد من البشر،

ولكن يُمَلِّك بعضاً لبعض، والله يقول: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ} [البقرة: ٢٥١]، أمّا أن يَمَلِّك واحد من البشر جميع الأرض فهذا مستحيل في سُنّة الله فيما نعلم.

(إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ): هذا جواب سؤال غير مذكور، تقديره: قال له: من ربّك؟ فقال إبراهيم: (رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ)، أي إنما الدليل على وجود الربّ، حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها، وهذا دليل على وجود الفاعل المختار ضرورة؛ لأنها لم تحدث بنفسها، فلا بدّ لها من موجد أوجدها، وهو الربّ الذي أدعو إلى عبادته وحده لا شريك له. قال الرازي: الظاهر: أنّ إبراهيم - عليه السلام - ادّعى الرسالة، فقال له نمrod: من ربّك؟ فقال إبراهيم: ربّي الذي يحيي ويميت، إلّا أنّ تلك المقدّمة حذفت؛ لأن الواقعة تدلّ عليها. وقال أبو حيّان: واختصّ إبراهيم من آيات الله بالإحياء والإماتة؛ لأنهما أبدع آيات الله وأشهرها، وأدّها على تمكّن القدرة. وقال أيضاً: وفي قوله: (رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ): دليل على الاختصاص؛ لأنهم قد ذكروا أنّ الخبر إذا كان بمثل هذا، دلّ على الاختصاص، فتقول: زيد الذي يصنع كذا، أي المختصّ بالصنع. و(يُحْيِي وَيُمِيتُ): أي يخلق الحياة والموت في الأجساد. وقال العثيمين: (إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ): هذا بيان الحاجة، وهذه لا شك - كما يُعلم من سياق اللفظ - أنّها جواب لسؤال، كأنه قال: ما ربّك؟ أو من هو؟ أو ما شأنه؟ أو ما فعله؟ فقال: (رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ)، كما قال فرعون لموسى: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ} * قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ { [الشعراء: ٢٤، ٢٣]. ومعنى الربّ: الخالق، المالك، المدبّر، وهذه الأوصاف لا تثبت على الكمال والشمول إلا لله وحده.

(قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ): قال قتادة، ومُحَمَّد بن إسحاق، والسديّ، وغير واحد: وذلك أيّ أوتى بالرجلين، قد استحقّا القتل، فأمر بقتل أحدهما، فيقتل، وأمر بالعفو عن الآخر، فلا يقتل، فذلك معنى الإحياء والإماتة، هذه رواية. والرواية الأخرى: ذكر السديّ: أنه لما خرج إبراهيم من النار أدخلوه على الملك ولم يكن قبل ذلك دخل عليه، فكلمه وقال له: من ربّك؟ قال: ربّي الذي يحيي ويميت، قال نمrod: (أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ): أنا أخذ أربعة نفر فأدخلهم بيتاً ولا يطعمون شيئاً ولا يسقون، حتى إذا جاعوا أخرجتهم فأطعمت اثنين فحيوا، وترك اثنين فماتا. قال البغويّ: قال أكثر المفسرين: دعا نمrod برجلين فقتل أحدهما واستحيا الآخر، فجعل ترك القتل إحياء له، فانتقل إبراهيم إلى حُجّة أخرى، لا عجزاً، فإنّ حُجّته كانت لازمة؛ لأنه أراد بالإحياء: إحياء الميّت، فكان له أن يقول: فأحي من أمتّ إن كنت

صادقاً، فانتقل إلى حُجَّةٍ أخرى أوضح من الأولى. وقال السعديّ: لم يقل: أنا الذي أحيي وأميت؛ لأنه لم يدع الاستقلال بالتصرف، وإنما زعم أنه يفعل كفعل الله ويصنع صنعه.

(قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ): (قَالَ إِبْرَاهِيمُ): هذه مجاوبة، فقطعت عن العطف؛ جرياً على طريقة حكاية المحاورات. (فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ): قال الماورديّ: فإن قيل: فَلِمَ عدلَ إبراهيم . عليه السلام . عن نصره حُجَّتِهِ الأولى إلى غيرها، وهذا يضعف الحُجَّةَ ولا يليق بالأنبياء؟ ففيه جوابان: أحدهما: أنه قد ظهر من فساد معارضته ما لم يحتج معه إلى نصره حُجَّتِهِ، ثم أتبع ذلك بغيره؛ تأكيداً عليه في الحُجَّة. الثاني: أنه لما كان في تلك الحُجَّة إشغاب منه بما عارضها به من الشبهة أحب أن يحتج عليه بما لا إشغاب فيه؛ قطعاً له، واستظهاراً عليه. وقال الواحديّ: إنما انتقل إبراهيم من الحُجَّة الأولى مع إمكانه أن يناقضه بأن يقول له: أحيي من قتلته إن كنت صادقاً؛ قطعاً للخصومة، وتركاً للإطالة، واحتجاجاً بالحُجَّة المسكّنة؛ لأن عدوّ الله لما لبس في الحُجَّة بأن قال: أنا أفعل ذلك، احتجّ عليه إبراهيم بحُجَّة لا يمكنه فيه أن يقول: أنا أفعل ذلك، ولو قال ذلك بأن عجزه وافتضاحه، ولزمه من الحُجَّة ما لا سبيل إلى التدليس فيه. وقال أبو حيّان: مجيء (الفاء) في (فَإِنَّ) يدلّ على جملة محذوفة قبلها، إذ لو كانت هي الحكمة فقط لم تدخل الفاء وكان التركيب: قال إبراهيم إنّ الله يأتي بالشمس، وتقدير الجملة . والله أعلم .: قال إبراهيم: إن زعمت ذلك أو مؤهت بذلك، فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق، و(الباء) في قوله: (بِالشَّمْسِ) للتعدية، تقول: أتت الشمس. وأتى بها الله: أي أحيها، و(من) لا ابتداء الغاية. انتهى كلامه.

(فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ): أي انقطع وسكت متحيراً وغلب ولم تكن له حيلة فعجز عن الجواب، وقامت عليه الحُجَّة. قال الرازيّ: أي بقي مغلوباً لا يجد مقالاً، ولا للمسألة جواباً. وقال الشوكانيّ: قال الله: (فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ)، ولم يقل: فبهت الذي حاج؛ إشعاراً بأنّ تلك الحاجة كفر. وقال الألوسيّ: وإيراد الكفر في حيز الصلة؛ للإشعار بعلّة الحكم. وقال العثيمين: (بُهِتَ): أي تحير، واندھش، ولم يحر جواباً، فَعَلَبَ إبراهيم الذي كفر؛ لأن وقوف الخصم في المناظرة عجز.

قال البغويّ: واختلفوا في وقت هذه المناظرة: قال مقاتل: لما كسر إبراهيم الأصنام سجنه نمرود، ثم أخرجته ليحرقه بالنار، فقال له: من ربك الذي تدعوننا إليه؟ فقال: ربّي الذي يحيي ويميت. وقال آخرون: كان هذا بعد إلقائه في النار، وذلك أنّ الناس قحطوا على عهد نمرود، وكان الناس يمتارون من

عنده الطعام، فكان إذا أتاه الرجل في طلب الطعام سأله من ربك؟ فإن قال: أنت، باع منه الطعام، فأتاه إبراهيم فيمن أتاه فقال له نمrod: من ربك؟ قال: ربّي الذي يحيى ويميت، فاشتغل بالحاجة ولم يعطه شيئاً، فرجع إبراهيم فمرّ على كتيب من رمل فأخذ منه تطيباً لقلوب أهله إذا دخل عليهم، فلما أتى أهله ووضع متاعه نام، فقامت أمراته إلى متاعه ففتحتة فإذا هو أجود طعام، فأخذت فصنعت له منه، ففرّبتّه إليه، فقال: من أين هذا؟ قالت: من الطعام الذي جئت به، فعرف أنّ الله رزقه، فحمد الله.

(وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ): قال ابن إسحاق: أي لا يهديهم للخجّة عند الخصومة؛ لما هم عليه من الضلالة. وقال الماوردي: يحتمل وجهين: أحدهما: لا يعينهم على نصره الظلم. الثاني: لا يُخلصهم من عقاب الظلم. ويحتمل الظلم هنا وجهين: أحدهما: أنه الكفر خاصّة. الثاني: أنه التعدي من الحقّ إلى الباطل. وقال أبو حيان: هذا إخبار من الله بأنّ الظالم لا يهديه، وظاهره العموم، والمراد هداية خاصّة، أو ظالمون مخصوصون، فما ذكر في الهداية الخاصّة: أنه لا يرشدكم في حجتهم. وقيل: لا يهديهم إلى الثواب في الآخرة ولا إلى الجنة. وقيل: لا يلفظ بهم ولا يُلهم ولا يُوفّق، وخصّ الظالمون بمن يوافي ظالماً أي كافراً. وقال الثعالبي: وظاهر اللفظ: العموم، ومعناه: الخصوص؛ لأنّ الله قد يهدي بعضَ الظالمين بالتوبة والرجوع إلى الإيمان. وقال الألوسي: أي لا يهدي الكافرين إلى مناهج الحقّ كما هدى أولياءه. وقيل: لا يهديهم إلى طريق الجنّة يوم القيامة. وقال العثيمين: أي لا يوفّقهم للهداية.

قال الله تعالى: {أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا حَمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو السعود: استشهادٌ على ما ذكر من ولايته تعالى للمؤمنين، وتقريرٌ له معطوفٌ على الموصول السابق.

وقال أبو بكر الجزائري: هذا مثل آخر معطوف على الأول الذي تجلّت فيه على حقيقتها ولاية الله لإبراهيم . عليه السلام ..

● تفسير الآية:

(أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ): (أو): قيل: معناها التخيير. وقيل: معناها التخيير في التعجب من حال من ينشأ منهما. أو للتفصيل. وقيل: هي هنا حرف عطف. قال البيضاوي: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ): قيل: إنّه من كلام إبراهيم ذكره جواباً لمعارضته، وتقديره: أو إن كنت تحيي فأحيي كإحياء الله الذي مرّ على قرية. وقال أبو السعود: وإيثار (أو) الفارقة على (الواو) الجامعة؛ للاحتراز عن توهم اتّحاد المستشهد عليه من أول الأمر. واختلف النحويّون في إدخال الكاف في قوله: (أَوْ كَالَّذِي)، وذكروا فيه ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون قوله {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ} في معنى: (ألم تر كالذي حاج إبراهيم)، وتكون هذه الآية معطوفة عليه، والتقدير: رأيت كالذي حاج إبراهيم، أو كالذي مرّ على قرية، فيكون هذا عطفاً على المعنى، وهو قول الكسائي، والفراء، وأبي عليّ الفارسي. الثاني: وهو اختيار الأخفش: أن الكاف زائدة، والتقدير: ألم تر إلى الذي حاجّ والذي مرّ على قرية. الثالث: وهو اختيار المبرد: أن نضمّر في الآية زيادة، والتقدير: ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم، وألم تر إلى من كان كالذي مرّ على قرية. قال الألوسي: وجيء بهذه الكاف؛ للتنبيه على تعدّد الشواهد وعدم انحصارها فيما ذكر. انتهى كلامه. وفي الذي مرّ على القرية أقوال: أحدها: أنّه عَزَّيْرٌ، قاله عليّ بن أبي طالب، وأبو العالية، وعكرمة، وسعيد بن جبیر، وناجية بن كعب، وقتادة، والضّحّاك، والسّديّ، ومقاتل. الثاني: أنه أرمياء، قاله وهب، ومجاهد، وعبد الله بن عبيد بن عمير. الثالث: أنّه الحِضْر، قاله ابن إسحاق، وقيل: أرمياء هو الخضر. الرابع: أنه رجل كافر شكّ في البعث، نقل عن مجاهد أيضاً. الخامس: قال مجاهد: هو رجل من بني إسرائيل. السادس: قيل: شعيا، أو أشعيا. السابع: قيل: غلام لوط . عليه السلام .. قال صدّيق خان: ومقصود القصّة: تعريف منكري البعث قدرة الله على إحياء خلقه بعد إماتتهم، لا تعريف اسم ذلك المارّ. انتهى كلامه. قال السعدي: والظاهر من سياق الآية: أنّ هذا رجل منكر للبعث أراد الله به خيراً، وأن يجعله آية ودليلاً للناس؛ لثلاثة أوجه: أحدها قوله: (أَلَيْسَ يُنْجِي هَٰذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا)، ولو كان نبياً أو عبداً صالحاً لم يقل ذلك. الثاني: أنّ الله أراه آية في طعامه وشرابه وحماره ونفسه؛ ليراه بعينه فيقرّ بما أنكره. الثالث: في قوله: (فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ)، أي تبين له أمر كان يجهله ويخفى عليه. انتهى كلامه. وفي المراد بالقرية أقوال: أحدها: أنها بيت المقدس لما خرّبه بختنصر، قاله وهب، وقتادة، والربيع بن أنس. الثاني: أنها التي

خرج منها الألو ف حذر الموت، قاله ابن زيد. الثالث: المؤتفكة. الرابع: قال الكلبي: هي دير سابر آباد موضع بفارس. الخامس: قال السدي: سلما باد محلة، أو قرية من نواحي جرجان، أو همدان. السادس: قيل: هي دير هرقل بين بصرة وعسكر مكرم على شطّ دجلة. السابع: قيل: قرية العنب على فرسخين من بيت المقدس. (وهي خاوية): في معنى الخاوية هنا قولان: أحدهما: الخراب، وهو قول ابن عباس، والربيع، والضحاك، وابن قتيبة. الثاني: الخالية، قاله الزجاج، قال أبو عبيد عن أبي زيد والكسائي: خوت الدار تحوي حوياً، إذا خلت. قال العثيمين: يحتمل أن يراد بهذه الآية المساكن، والسكن؛ لأن كونها خاوية على عروشها يدلّ على أنّ أهلها أيضاً مفقودون، وأنهم هالكون.

(وهي خاوية على عروشها): قال الماوردي: أي على أبنيتها، والعرش: البناء. وقال الرازي: أي منهدة ساقطة خراب، قاله ابن عباس، وفيه وجوه: أحدها: أنّ حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقفوها، ثم انقهرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدة، ومعنى الخاوية: المنقلعة، وهي المنقلعة من أصولها، يدلّ عليه قوله تعالى: {أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ} [الحاقة: ٧]، وموضع آخر {أَعْجَازُ نَخْلٍ مَنْقَعَرٍ} [القمر: ٢٠]، وهذه الصفة في خراب المنازل من أحسن ما يوصف به. قال الأزهري: وإنما قيل للمنقعر: خاو؛ لأن الحائط إذا انقلع حوي مكانه، أي خلا منه، فيقال: حوي البيت، أي خلا عن الجدار، ثم يقال: حوي الحائط: إذا تهدم. الثاني: أي خاوية عن عروشها، جعل (على) بمعنى (عن)، كقوله تعالى: {إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ} [المطففين: ٢]، أي عنهم. الثالث: أنّ المراد: أنّ القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة، فكان التعجب من ذلك أكثر؛ لأن الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل ما فيها من عروش الفاكهة، فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر.

(قَالَ أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا): (قَالَ): أي في نفسه، أو بلسانه. (أَنِّي): قيل: استفهام إنكار واستبعاد، أي أنه استبعد حسب تصوّره أنّ الله يعيد إلى هذه القرية ما كان سابقاً، وقال: كيف يحيي الله هذه القرية بعد موتها. وقيل: (أَنِّي): استفهام تعجب. وقيل: استفهام استعجال وتمني، كأنه يقول: متى يحيي الله هذه القرية بعد موتها، وقد كانت بالأمس قرية مزدهرة بالسكان والتجارة وغير ذلك، فمتى يعود عليها ما كان قبل. وقيل: (أَنِّي): أي من أين، كقوله تعالى: {أَنَّى لَكَ هَذَا} [آل عمران: ٣٧]، أي من أين لك هذا. وقيل: معناه: من أي طريق وبأي سبب؟ وظاهر اللفظ: السؤال عن إحياء القرية بعمارة وسكان، كما يقال: الآن في المدن الخربة التي يبعد أن تعمر وتسكن، فكأنّ هذا تلهّف من الواقف

المعتبر على مدينته التي عهد فيها أهله وأحبته. (يُحْيِي هَذِهِ أَلَلَهُ): قال الماوردي: فيه وجهان: أحدهما: يعمرها بعد خرابها. الثاني: يعيد أهلها بعد هلاكهم. وقال الواحدي: وفي قول مجاهد قوله: (أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ أَلَلَهُ): يكون إنكاراً للبعث؛ لأنه جَعَلَ المارَّ كافرًا، وعلى قول غيره: لا يكون إنكاراً للبعث، ولكن تأويله: أَنَّهُ أَحَبَّ أَنْ يَزِدَّ بصيرة في إيمانه، فقال: ليت شِعْرِي كيف يحيي الله الأموات؟ كما قال إبراهيم عليه السلام: (أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى) [البقرة: ٢٦٠]، وقال آخرون: إنه لما رأى خلاءها من السكان وتهدم أبنيتها استبعد أن يعمرها الله، لا منكرًا للقدرة، ولكن متعجبًا منها لو كانت. انتهى كلام الواحدي. وقال ابن الجوزي: (أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ أَلَلَهُ): أي كيف يحييها. فإن قلنا: إِنَّ هذا الرجل نبي، فهو كلام من يؤثر أن يرى كيفية الإعادة، أو يستهولها، فيعظم قدرة الله. وإن قلنا: إِنَّه كان رجلًا كافرًا، فهو كلام شاك، والأول أصح. وقال النسفي: (أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ): اعتراف بالعجز عن معرفة طريقة الإحياء، واستعظام لقدرة المحيي. وقال الشوكاني: (أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ): أي متى يحيي، أو كيف يحيي، وهو استبعاد لإحيائها وهي على تلك الحالة المشابهة لحالة الأموات المبينة لحالة الأحياء، وتقديم المفعول؛ لكون الاستبعاد ناشئًا من جهته لا من جهة الفاعل. وقيل: قال ذلك استعظاماً لقدرة الله، قاله السيوطي. وعبارة أبي السعود: قال ذلك تلهفًا عليها، وتشوقًا إلى عمارتها مع استشعار اليأس منها. وعبارة البيضاوي: قال ذلك اعترافًا بالقصور عن معرفة طريق الإحياء. وسبب توجّعه على تلك القرية: أَنَّهُ كان أهلها من جملة من سباهم بخت نصر، فلمّا خلص من السبي وجاء ورآها على تلك الحالة توجّع وتلهّف. انتهى كلام الشوكاني. (بَعْدَ مَوْتِهَا): قال الإيجي: استبعادا لتعميرها بعد شدة خرابها، والظاهر: أَنَّ المراد به: أهل القرية، فيكون استعظامًا لإحيائها.

(فَأَمَّا اللَّهُ مِئَّةَ عَامٍ): أي قبض روحه. قال الألوسي: أي فألبثه مِئَةً مائة عام، ولا بدّ من اعتبار هذا التضمن؛ لأن الإماتة بمعنى إخراج الروح وسلب الحياة ممّا لا تمتدّ. والعام: أي السّنة، من العوم وهو السباحة، وسميت بذلك؛ لأن الشمس تعوم في جميع بروجها. وقال العثيمين: (فَأَمَّا اللَّهُ مِئَّةَ عَامٍ): أي فأبقاه مائة عام، قالوا: لأن الموت لا يتأجل، الموت موت، ولكن الذي تأجل هو بقاءه مِئَةً مائة عام. والعام مشتقّ من العوم، وهو السباحة؛ لأن الشمس تسبح فيه على الفصول الأربعة، وهي الربيع، الصيف، الخريف، الشتاء، كلّ واحد من هذه الفصول له ثلاثة من البروج المذكورة في قوله: "حمل"، فتور، فجوزاء، فسرطان، فأسد، سنبله، ميزان، فعقرب، قوس، فجدي، فكذا دلو، وذو آخراها الحيتان، هذه اثنا عشر برجاً للفصول الأربعة، كلّ واحد من الفصول له ثلاثة. وقيل: إِنَّ كلمة (عام) غير مشتقة؛ فهي

مثل كلمة «باب»، و«ساج»، و«سنة»، وما أشبه ذلك من الكلمات التي ليس لها اشتقاق، وأياً كان فالمعنى معروف. انتهى كلامه.

(ثُمَّ بَعَثَهُ): قال السمعاني: أي أحياه، وإِذَا سَمِيَ الْإِحْيَاءُ بَعَثًا؛ لِأَنَّهُ إِذَا أَحْيِيَ يَبْعَثُ لِلْأَمُورِ. وقال صديق خان: وإِثَارَ الْبَعْثِ عَلَى الْإِحْيَاءِ؛ لِلدَّلَالَةِ عَلَى سُرْعَتِهِ وَسَهُولَةِ تَأْتِيهِ عَلَى الْبَارِي تَعَالَى، كَأَنَّهُ بَعَثَهُ مِنَ النَّوْمِ؛ وَلِلْإِثْذَانِ بِأَنَّهُ عَادَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ مَوْتِهِ عَاقِلًا فَاهِمًا مُسْتَعِدًّا لِلنَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ. وقال العثيمين: (ثُمَّ بَعَثَهُ): أي أحياه، ولعلَّ قائلًا يقول: إِنَّ الْمَتَوَقَّعَ أَنْ يَقُولَ: «أَحْيَاهُ»؛ لِيُقَابَلَ قَوْلُهُ: (أَمَاتَهُ)، لَكِنْ «الْبَعْثُ» أَبْلَغُ؛ لِأَنَّ «الْبَعْثَ» فِيهِ سُرْعَةٌ. انتهى كلامه. و(بَعَثَ، وَأَرْسَلَ) يَشْتَرِكَانِ بِمَلَمَحٍ دَلَالِيٍّ عَامٍّ هُوَ: (التَّوْحِيهِ)، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ مَلَامَحَ دَلَالِيَّةٍ فَارِقَةٍ بَيْنَ الْكَلِمَتَيْنِ (الْبَعْثُ) يَتِمِّيزُ بِمَلَمَحِ التَّنْبِيهِ وَالْإِيقَازِ وَالْإِثَارَةِ. أمَّا (الْإِرْسَالُ) فَيَتِمِّيزُ بِمَلَمَحِ الرِّفْقِ وَالرَّحْمَةِ، إِلَّا فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي جَاءَ مَرْكَبًا فِيهَا مَعَ حَرْفِ الِاسْتِعْلَاءِ (عَلَى)^{١١}.

(قَالَ كَمْ لَبِثْتَ): واختلفوا في القائل له: (كَمْ لَبِثْتَ) على أربعة أقوال: الأول: أَنَّهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. قال البيضاوي: القائل هو الله، وساغ أن يكلمه وإن كان كافراً؛ لأنه آمن بعد البعث أو شارف الإيمان. الثاني: أَنَّهُ مَلَكٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. الثالث: أَنَّهُ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ. الرابع: أَنَّهُ بَعْضُ الْمُؤْمِنِينَ الْمُعَمَّرِينَ مِمَّنْ شَاهَدَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ وَإِحْيَائِهِ. قال الشوكاني: والأول أولى؛ لقوله فيما بعد: (وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا). و(كَمْ): استفهام عن مبلغ العدد الذي لبث، ومعناه: كم أقمت ومكثت هاهنا؟. (لَبِثْتَ): أي كم مكثت في رقدتك هذه، أو ميّتا.

(قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ): قال الماوردي: لأن الله أماته في أول النهار، وأحياه بعد مائة عام آخر النهار، فقال: يوماً، ثم التفت فرأى بقية الشمس فقال: (أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ).

(قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَّةَ عَامٍ): قال الواحدي: العام - وجمعه أعوام - : حَوْلٌ يَأْتِي عَلَى شَتْوَةٍ وَصَيْفَةٍ، قِيلَ: إِنَّ أَصْلَهُ مِنَ الْعَوْمِ، الَّذِي هُوَ السَّبَّاحَةُ؛ لِأَنَّ فِيهِ سَبْحًا طَوِيلًا لَمَّا يُمْكِنُ مِنَ التَّصَرُّفِ فِيهِ. وقال أبو حيان: (بَلْ): لعطف هذه الجملة على الجملة محذوفة التقدير، قال: ما لبثت هذه المدة، بل لبثت مائة عام.

^{١١}. معجم الفروق الدلالية / بتصريف.

(فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ): (فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ): أي الذي كان معك لما رقدت، قال الواحدي: (طَعَامِكَ): يعني: التين، وَ(شَرَابِكَ): يعني: العصير. وقال البيضاوي: قيل: كان طعامه تيناً وعنباً، وشرابه عصيراً أو لبناً، وكان الكلّ على حاله. وقال العثيمين: (فَأَنْظُرْ): أي بعينك. (إِلَى طَعَامِكَ): أجمعه الله فلم يبيّن من أي نوع هو، و«الطعام»: كلّ ما له طعم من مأكول، ومشروب، لكنّه إذا قرن بالشراب صار المراد به المأكول. (وَشَرَابِكَ): لم يبيّن نوع الشراب. انتهى كلامه.

(لَمْ يَتَسَنَّهْ): قال الماوردي: فيه تأويلان: أحدهما: معناه لم يتغيّر، من الماء الآسن وهو غير المتغير، قال ابن زيد: والفرق بين الآسن والآجن: أنّ الآجن المتغيّر الذي يمكن شربه، والآسن: المتغيّر الذي لا يمكن شربه. الثاني: معناه لم تأت عليه السنون فيصير متغيّراً، قاله أبو عبيد. وقال أبو حيّان: الضمير في: (يَتَسَنَّهْ): مفرد، فيحتمل أن يكون عائداً على الشراب خاصّة، ويكون قد حذف مثل هذه الجملة الحالية من الطعام؛ لدلالة ما بعده عليه. ويحتمل أن يكون الطعام والشراب أفرد ضميرهما؛ لكونهما متلازمين، فعوملا معاملة المفرد، أو لكونهما في معنى الغذاء، فكأنّه قيل: وانظر إلى غذائك لم يتسنّه.

(وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ): قال الشوكاني: ذهب الأكثر إلى أنّ معناه: انظر إليه كيف تفرّقت أجزاؤه، ونحرت عظامه، ثم أحياه الله، وعاد كما كان. وقال الضحّاك، ووهب بن مُنَبِّه: انظر إلى حمارك قائماً في مربطه لم يصبه شيء بعد أن مضت عليه مائة عام، ويؤيّد القول الأول: قوله: (وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نَشَرَهَا). ويؤيّد القول الثاني: مناسبتة لقوله: (فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ). وقال العثيمين: أي انظر إليه بعينك، فنظر إلى حماره تلوح عظامه ليس فيه لحم ولا عصب ولا جلد.

(وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ): قيل: (الواو) مقحمة، أي لنجعلك آية. وقيل: تتعلّق (اللام) بفعل محذوف مقدر تقديره: أي أريناك ذلك؛ لتعلم قدرتنا؛ ولنجعلك آية للناس، أي دلالة ظاهرة على قدرة الله على البعث بعد الموت. وقيل: بفعل محذوف مقدر تأخيره: أي ولنجعلك آية للناس فعلنا ذلك، يريد إحياءه بعد الموت وحفظ ما معه. وقيل: (الواو) عطف على محذوف، أي لتعتبر ولنجعلك. قال ابن عطية: معناه: لهذا المقصد من أن تكون آية فعلنا بك هذا. قال الأعمش: موضع كونه آية: هو أنّه جاء شاباً على حاله يوم مات، فوجد الحفدة والأبناء شيوخاً. وقال عكرمة: جاء وهو ابن أربعين سنة كما كان يوم مات، ووجد بنيه قد نيفوا على مائة سنة. وقال غير الأعمش: بل موضع كونه آية: أنه جاء وقد هلك كلّ من يعرف، فكان آية لمن كان حياً من قومه؛ إذ كانوا موقنين بحاله سماعاً. (لِلنَّاسِ): قال أبو حيّان:

والألف واللام في (للنَّاسِ) للعهد إن عَنَى به مَنْ بقي من قومه، أو مَنْ كان في عصره. أو للجنس؛ إذ هو آية لمن عاصره ولمن يأتي بعدهم إلى يوم القيامة. وقال الألوسي: (للنَّاسِ): أي جنسهم، أو من بقي من قومه، أو للموجودين في هذا القرن، بأن يشاهدوك وأنت من أهل القرون الخالية. وقال السعدي: لما أراد الله به خيراً أراه آية في نفسه وفي حمارة. وقال العثيمين: أي لنصيرك علامة للناس على قدرتنا.

(وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا): (وَأَنْظُرْ): قال أبو حيان: تكرر الأمر بالنظر إلى الطعام والشراب في الثلاث الخوارق، ولم ينسق نسق المفردات؛ لأن كل واحد منها خارق عظيم، ومعجز بالغ. وبدأ أولاً بالنظر إلى العظام والشراب، حيث لم يتغيّر على طول هذه المدّة؛ لأن ذلك أبلغ، إذ هما من الأشياء التي يتسارع إليها الفساد؛ إذ ما قام به الحياة وهو الحمار يمكن بقاؤه الزمان الطويل، ويمكن أن يحتشّ بنفسه ويأكل ويرد المياه. وقال الألوسي: كرّر الأمر؛ لِمَا أَنَّ المأمور به أولاً: هو النظر إليها من حيث الدلالة على المكث المديد، وثانياً: هو النظر إليها من حيث تعريضها الحياة ومباديها. (إِلَى الْعِظَامِ) قيل: أراد عظام نفسه. وقيل: عظام حمارة. وقيل: هما جميعاً. وقيل: عظام أموات أهل القرية. (كَيْفَ نُنْشِئُهَا): أي نرفع بعضها إلى بعض، وأصل النشوز: الارتفاع، ومنه النشز اسم للموضع المرتفع من الأرض، ومنه نشوز المرأة؛ لارتفاعها عن طاعة الزوج. (ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا): قال السمعاني: في الآية تقديم وتأخير، وتقديرها: وانظر إلى حمارك، وانظر إلى العظام كيف ننشزها، ثم نكسوها لحماً؛ لنحييها. وقال العثيمين: (وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا): يعني: نعلي بعضها على بعض، فنظر إلى العظام يأتي العظم، ويركب على العظم الثاني في مكانه حتى صار الحمار عظاماً، كلّ عظم منها راكب على الآخر في مكانه، ثم بعد ذلك كسا الله العظام لحماً بعد أن أنشز بعضها ببعض بالعصب.

(فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): (فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ): أي بان له إحياء الموتى عياناً. وقيل: أي فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه. (قَالَ أَعْلَمُ): قال الطبري: أي أعلم الآن أنا أَنَّ الله على كلِّ شيء قدير. وقال الواحدي: أي أعلم هذا الضرب من العلم الذي لم أكن علمته قبل، وتأويله: أتّي قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه غيباً. وقال ابن عطية: وهذا عندي ليس بإقرار بما كان قبل ينكره، بل هو قول بعثه الاعتبار كما يقول الإنسان المؤمن إذا رأى شيئاً غريباً من قدرة الله: الله لا إله إلا هو، ونحو هذا. وقال أبو السعود: (أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): من الأشياء التي من جملتها ما شاهده في نفسه وفي غيره من تعاجيب الآثار. (قَدِيرٌ): لا يستعصي عليه أمرٌ من الأمور. وإيثاُ صيغة المضارع؛

للدلالة على أنَّ علمه بذلك مستمرٌّ نظراً إلى أنَّ أصله لم يتغيَّر ولم يتبدَّل. وقال العثيمين: أي فلما تبين له الأمر الذي تحقق به قدرة الله. (قَالَ أَعْلَمُ): العلم: هو إدراك الشيء إدراكاً جازماً مطابقاً لما هو عليه. وعدم الإدراك هو الجهل البسيط. وإدراك الشيء على غير ما هو عليه: هو الجهل المركَّب. وعدم الجزم: شكٌّ، أو ظَنٌّ، أو وَهْمٌ، فإن تساوى الأمران فهو شكٌّ، وإن ترجَّح أحدهما فالراجح ظَنٌّ، والمرجوح وَهْمٌ. (أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): القدرة: صفة تقوم بالقادر بحيث يفعل الفعل بلا عجز. انتهى كلامه^{١٢}.

قال الله تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعِهْنَ يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا وَاعْلَمَنَّ أَنَّهُ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٦٠)}:

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: مناسبة هذه الآية لما قبلها في غاية الظهور؛ إذ كلاهما أتى بها دلالة على البعث المنسوب إلى الله.

وقال أبو السعود: هذا دليلٌ آخرٌ على ولايته تعالى للمؤمنين وإخراجه لهم من الظلمات إلى النور، وإنما لم يسلك به مسلك الاستشهاد كما قبله بأن يقال: (أو كالذي)، قال: (ربّ...؟)؛ لجريان ذكره . عليه السلام . في أثناء المحاجة؛ ولأنه لا دخلَ لنفسه . عليه السلام . في أصل الدليل كدأب عُزَيْرٍ . عليه السلام .، فإنَّ ما جرى عليه من إحيائه بعد مائة عامٍ من جملة الشواهد على قدرته تعالى وهدايته.

• تفسير الآية:

(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى): (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ): قال الرَّجَّاح: التقدير: اذكر إذ قال إبراهيم . عليه السلام .، وقال غيره: إنَّه معطوف على قوله: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ). وقال القاسمي: قال المهامي: واذكر لتمثيل قصّة المارّ على القرية في الإخراج من الظلمات إلى النور بالإحياء، قصّة إبراهيم . عليه السلام .. والخطاب لنبيِّنا ﷺ، ولكلٍّ من يصحّ خطابه. قال العثيمين: إبراهيم هو الأب الثالث للأنبياء، فالأول: آدم، والثاني: نوح، والثالث: إبراهيم، كما قال الله: {مَلَّةً أَيْكُمُ إِبْرَاهِيمُ}

^{١٢} . ولزيد من الفائدة انظر تفسير الآية رقم (٢٠) من سورة البقرة.

[الحج: ٧٨]، وقال تعالى في نوح: {وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ} [الصفات: ٧٧]، وآدم معلوم أنه أبو البشر: قال تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ} [الأعراف: ٢٦]. انتهى كلامه. (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّبُ الْمَوْتَى): في سبب سؤاله هذا خمسة أقوال: أحدها: أنه رأى ميتة تمزقها الهوام والسباع، فسأل هذا السؤال، وهذا قول ابن عباس، والحسن، وقتادة، والضحاك، وعطاء الخراساني، وابن جريج، ومقاتل. الثاني: أنه لما بُشِّرَ باتِّخاذ الله له خليلاً، سأل هذا السؤال؛ ليعلم صحّة البشارة، ذكره السديّ عن ابن مسعود، وابن عباس. وروي عن سعيد بن جبیر: أنه لما بُشِّرَ بذلك، قال: ما علامة ذلك؟ قال: أن يجيب الله دعاءك، ويحيي الموتى بسؤالك، فسأل هذا السؤال. الثالث: أنه سأل ذلك؛ ليزيل عوارض الوسواس، وهو قول عطاء ابن أبي رباح. الرابع: أنه لما نازعه نمrod في إحياء الموتى، سأل ذلك؛ ليرى ما أخبر به عن الله، وهذا قول محمد بن إسحاق. الخامس: أنه لما قال لنمrod: (رَبِّ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ) أحب أن يترقى من علم اليقين بذلك، إلى عين اليقين، وأن يرى ذلك مشاهدة. قال أبو حيّان: في افتتاح السؤال بقوله: (رَبِّ حُسْنُ استلطاف واستعطاف للسؤال، وليناسب قوله لنمrod: (رَبِّ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ)؛ لأن الرب هو الناظر في حاله، والمصلح لأمره. وحذفت (ياء) الإضافة اجتزاء بالكسرة، وهي اللغة الفصحى في نداء المضاف للـ(ياء) المتكلم. وحذف حرف النداء للدلالة عليه. و(أَرِنِي) سؤال رغبة، وهو معمول: لـ(قَالَ). والرؤية هنا بصرية. وقال الشوكاني: وقوله: (رَبِّ) أثره على غيره؛ لما فيه من الاستعطاف الموجب لقبول ما يرد بعده من الدعاء. وقال العثيمين: قوله تعالى: (أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّبُ الْمَوْتَى): أي اجعلني أنظر، وأرى بعيني، والسؤال هنا عن الكيفية لا عن الإمكان؛ لأن إبراهيم . عليه السلام . لم يشك في القدرة، ولا عن معنى الإحياء؛ لأن معنى الإحياء عنده معلوم، لكن أراد أن يعلم الكيفية: كيف يحيي الله الموتى بعد أن أماتهم، وصاروا تراباً وعظاماً. وقال: عَيْنُ اليقين أقوى من خبر اليقين؛ لقوله تعالى: (أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّبُ الْمَوْتَى)؛ لأن إبراهيم . عليه السلام . عنده خبر اليقين بأن الله قادر، لكن يريد عين اليقين؛ ولهذا جاء في الحديث: «لَيْسَ الْخَبْرُ كَالْمُعَايَنَةِ»^{١٣}، وقد ذكر العلماء أن اليقين ثلاث درجات: عِلْمٌ، وَعَيْنٌ، وَحَقٌّ، كلّها موجودة في القرآن، مثال عِلْمِ اليقين: قوله تعالى: {كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ} [التكاثر: ٥]؛ ومثال عَيْنِ اليقين: قوله تعالى: {ثُمَّ لَنُرَؤُنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ} [التكاثر: ٧]، ومثال حَقِّ اليقين: قوله تعالى: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ} [الواقعة: ٩٥]. نضرب مثلاً يوضح الأمر: قلت: إنَّ معي تفاحة حلوة - وأنا عندك ثقة .، فهذا عِلْمُ اليقين: فإنَّك علمت الآن أنَّ معي تفاحة حلوة، فأخرجتها من جيبي، وقلت: هذه التفاحة،

^{١٣}. أخرجه أحمد ١/ ٢٥١، حديث رقم ١٨٤٣، وفيه هشيم بن بشير، ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال الخفي، وقد عنعن في هذا الحديث.

فهذا عَيْنُ اليقين، ثم أعطيتك إياها، وأكلتها وإذا هي حلوة، هذا حَقُّ اليقين. وقال أيضا: (الْمَوْتَى): هل مراد إبراهيم عليه السلام أي موتى يكونون، أو أن المراد به الموتى من بني آدم، فضرب الله له مثلاً بالطيور الأربعة؟ إذا نظرنا إلى لفظ (الْمَوْتَى) وجدناه عاماً، يعني أي شيء يحييه الله أمامه فقد أراه، فيترجح الاحتمال الأول. انتهى كلامه. واعلم أن صيغة: (أموات): جمع تكسير، مفردة (ميت) بسكون الميم، ولا يُستعمل إلا لما انقضى أجله وفارقه الروح. وصيغة (موتى): جمع تكسير مفردة (ميت) بكسر الياء وتشديدها، وهو يستعمل في الدلالة على ما فارقه الروح، وأيضاً لما ستفارقه الروح في المستقبل، لكن السياقات القرآنية حدّدت معناه في الموت الحقيقي ومفارقة الروح للبدن، ولعلّ فيه مبالغة أكثر ممّا في الجمع (أموات)، فقد جاء هذا الأخير في مقابلة دلالية مع (أحياء) خمس مرّات، أمّا لفظ: (الموتى) فلم يرد في تقابل مع الأحياء، وإنما اقترن غالباً بالفعل المضارع (يُحْيِي). وأمّا صيغة جمع المذكر السالم: (ميتون): فهي جمع (ميت)، وجميع سياقاته في القرآن تحدّد معناه فيما يُنتظر موته في المستقبل^{١٤}.

(قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ): (قَالَ): أي الله. (أَوَلَمْ تُؤْمِنْ): أي أولست قد آمنت أني أحيي الموتى؟ وقال ابن جبير: ألم توقن بالخلّة؟ وقال السمرقندي: يعني أو لم تصدّق بأيّ أحيي الموتى. وقال ابن عطية: إيماناً مطلقاً دخل فيه فعل إحياء الموتى. وقال البغوي: معناه: قد آمنت فلم تسأل؟. وقال الرازي: قوله: (أَوَلَمْ تُؤْمِنْ) فيه وجهان: أحدهما: أنّه استفهام بمعنى التقرير. الثاني: المقصود من هذا السؤال: أن يجيب بما أجاب به؛ ليعلم السامعون أنّه عليه السلام. كان مؤمناً بذلك عارفاً به، وأنّ المقصود من هذا السؤال شيء آخر.

(قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي): (قَالَ): أي إبراهيم. عليه السلام.. (بَلَىٰ): إيجاب لما بعد النفي، معناه: بلى آمنت. (وَلَكِنْ): أداة استدراك. (لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي): قال ابن الجوزي: «اللام» متعلّقة بفعل مضمر، تقديره: ولكن سألتك ليطمئن، أو أرني ليطمئن قلبي. وقال القاسمي: أي بلى آمنت ولكن سألت؛ لأزداد بصيرة وسكون قلب برؤية الإحياء، فوق سكونه بالوحي، فإنّ تظاهر الأدلة أسكن للقلوب وأزبد للبصيرة واليقين. وقال الألوسي: (اللام) في (لِّيَطْمَئِنَّ) لام كي، والفعل منصوب بعدها بإضمار (أن)، وليس بمبنى. انتهى كلامه. وفي المعنى خمسة أقوال: أحدها: أي لأعلم أنك تحييني إذا دعوتك، قاله ابن عباس. الثاني: أي ليزداد قلبي يقيناً، قاله سعيد بن جبير، وقال الحسن: كان إبراهيم موقناً، ولكن ليس الخبر كالمعاينة، وقال أبو إسحاق: لم يكن شاكاً، ولكن أراد مشاهدة ذلك عياناً؛ ليزداد يقيناً، فليس

^{١٤}. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

الخبر كالمعانية، وقال مكّي: أي ليطمئن إلى ما تآق إليه من العيان، لا أنّه شكّ دخل عليه، وقال الثعالبي: إذا تأملت سؤاله - عليه السلام - وسائر ألفاظ الآية، لم تعط شكّا، وذلك أنّ الاستفهام بكَيْفَ (كَيْفَ) إنّما هو عن حال شيء موجود، ومتقرّر الوجود عند السائل والمسئول، نحو قولك: كَيْفَ عِلْمُ زَيْدٍ، وَكَيْفَ نَسْجُ الثَّوبِ؟ ف(كَيْفَ) في هذه الآية إنّما هي استفهام عن هيئة الإحياء، والإحياء متقرّر. الثالث: أي لأزداد إيماناً مع إيماني. الرابع: أي ليطمئن قلبي بالخلّة، روي عن ابن جبير أيضاً. الخامس: أنه كان قلبه متعلّقاً برؤية إحياء الموتى، فأراد أن يطمئن قلبه بالنظر، قاله ابن قتيبة، وقال غيره: كانت نفسه تائقة إلى رؤية ذلك، وطالب الشيء قلق إلى أن يظفر بطلبته. وقال القرطبي: أي سألتك ليطمئن قلبي بحصول الفرق بين المعلوم برهاناً والمعلوم عياناً. والطمأنينة: اعتدال وسكون. وطمأنينة القلب: هي أن يسكن فكره في الشيء المعتمد.

(قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ): قال أبو حيّان: لم يذكر الله تعيين الأربعة من أي جنس هي من الطير، فيحتمل أن يكون المأمور به معيّناً، وما ذكر تعيينه، ويحتمل أن يكون أمر بأخذ أربعة، أي أربعة كانت من غير تعيين؛ إذ لا كبير علم في ذكر التعيين. وقد اختلفوا فيما أخذ: فقال ابن عباس: أخذ طاووساً، ونسراً، وديكاً، وغراباً. وقال مجاهد، وعكرمة، وعطاء، وابن جريج، وابن زيد: كذلك، إلّا أنّهم جعلوا حمامة بدل النسر. وقال ابن عباس أيضاً، فيما روى عبد الرحمن بن هبيرة عنه: أخذ حمامة، وكركياً، وديكاً، وطاووساً. وقال في رواية الضحّاك: أخذ طاووساً، وديكاً، ودجاجة سنديّة، وأوزة. وقال في رواية أخرى عن الضحّاك: إنّ مكان الدجاجة السنديّة: الرأل، وهو فرخ النعام. وقال مجاهد فيما روى ليث: ديك، وحمامة، وبطة، وطاووس. وقال: ديك، وحمامة، وبطة، وغراب. وزاد عطاء الخراساني وصفاً في هذه الأربعة، فقال: ديك أحمر، وحمامة بيضاء، وبطة خضراء، وغراب أسود. وقال أبو السعود: (فَخُذْ): الفاء لجواب شرط محذوف، أي إن أردت ذلك فخذ. وقال ابن عاشور: (أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ): جيء به (من) للتبعية؛ لدلالة على أنّ الأربعة مختلفة الأنواع. والظاهر: أنّ حكمة التعدّد والاختلاف: زيادة في تحقيق أنّ الإحياء لم يكن أهون في بعض الأنواع دون بعض؛ فلذلك عدّدت الأنواع، ولعلّ جعلها أربعة؛ ليكون وضعها على الجهات الأربع: المشرق، والمغرب، والجنوب، والشمال؛ لئلا يظنّ لبعض الجهات مزيد اختصاص بتأنيّ الإحياء، ويجوز أنّ المراد بالأربعة: أربعة أجزاء من طير واحد، فتكون (اللام) للعهد؛ إشارة إلى طير حاضر، أي خذ أربعة من أجزائه ثم ادعهنّ. وقال أيضاً: اعلم أنّ الطير يطلق على الواحد مرادفاً لطائر، فإنّه من التسمية بالمصدر وأصلها وصف فأصلها الوحدة، ولا شكّ في هذا الإطلاق، وهو

قول أبي عبيدة، والأزهري، وقطرب، ولا وجه للتّردّد فيه، ويطلق على جمعه أيضاً، وهو اسم جمع طائر كصُحْب وصاحب، وذلك أنّ أصله المصدر، والمصدر يجري على الواحد وعلى الجمع.

(فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ): في تأويل ذلك خمسة أقوال: أحدها: انْتَفَهُنَّ بريشهنّ ولحومهنّ، قاله مجاهد. الثاني: قَطَعْنَهُنَّ، قاله ابن عباس، وسعيد بن جبیر، والحسن. الثالث: اضمُّمْنَهُنَّ إليك، قاله عطاء، وابن زيد. الرابع: أَمْلَهُنَّ إليك، والصّوَر: الميل. الخامس: قال العوفي عن ابن عباس: أوثَقْنَهُنَّ.

(ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا): (ثُمَّ أَجْعَلْ): قال ابن الجوزي: قال ابن قتيبة: اضمَّرَ «قطعهنّ»، واكتفى بقوله: (ثُمَّ أَجْعَلْ) عن قوله: «قطعهنّ»؛ لأنه يدلّ عليه. قال الزجاج: معناه: اجعل على كلّ جبل من كلّ واحد منهنّ جزء. وروى عوف عن الحسن، قال: اذبحهنّ وتنفهنّ، ثم قطعهنّ أعضاء، ثم أخلط بينهنّ جميعاً، ثم جزّئها أربعة أجزاء، وضع على كلّ جبل جزء. (عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا): في عدد الجبال خمسة أقوال: الأوّل: أربعة جبال، قاله ابن عباس، والحسن، وقتادة. الثاني: سبعة جبال، قاله ابن جريج، والسديّ. الثالث: كلّ جبل يمكنه الوصل إليه من جبال أرضه، قاله مجاهد، والضحاك. الرابع: أنه أراد جهات الدنيا الأربع، وهي المشرق والمغرب والشمال والجنوب، فمثّلها بالجبال، قاله ابن بحر. الخامس: عشر جبال.

(ثُمَّ أَدْعُهُنَّ): قال أبو حيّان: أمره بدعائهنّ وهنّ أموات؛ ليكون أعظم له في الآية؛ ولتكون حياتها متسببة عن دعائه؛ ولذلك رتب على دعائه إياهنّ إتيانهنّ إليه. وقال الألوسي: (ثُمَّ أَدْعُهُنَّ): أي نادهنّ. وقال صديق خان: (ثُمَّ أَدْعُهُنَّ): أي قل لهنّ تعالين بإذن الله.

(يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا): قيل: إنّها جواب لفعل الأمر في قوله تعالى: (أَدْعُهُنَّ). وقيل: إنّها جواب لفعل شرط مقدّر، والتقدير: «إن تدعهنّ يأتينك». و(سَعْيًا): أي مسرعات. قال ابن قتيبة: يقال: عَدَوًا، ويقال: مشياً على أرجلهنّ، ولا يقال للطير إذا طار: سعى. وقال أبو حيّان: قال الخليل: لا يقال: سعى الطائر، يعنى على سبيل المجاز، فيقال: وترشيحه هنا هو أنّه لما دعاهنّ فأتينه تنزلن منزلة العاقل الذي يوصف بالسعي، وكان إتيانهنّ مسرعات في المشي أبلغ في الآية؛ إذ إتيانهنّ إليه من الجبال يمشين مسرعات هو على خلاف المعهود لهنّ من الطيران؛ وليظهر بذلك عظم الآية، إذ أخبره أنّهنّ يأتين على خلاف عادتهنّ من الطيران، فكان كذلك. وجعل سيرهنّ إليه سعيًا؛ إذ هو مشية المجدّب الراغب فيما يمشي إليه؛ لإظهار جدّها في قصد إبراهيم، وإجابة دعوته. وقال أبو السعود: وإنما اقتصر على حكاية أوامره. عزّ

وجلّ - من غير تعرّضٍ لامتناله - عليه السلام - ولا لِمَا ترتّب عليه من عجائب آثارِ قدرته تعالى؛ للإيذان بأنّ ترتّب تلك الأمور على الأوامر الجليّة واستحالة تخلفها عنها من الجلاء والظهور، بحيث لا حاجة له إلى الذكر أصلاً، وناهيك بالقصّة دليلاً على فضل الخليل، وتُجَنّ الضراعة في الدعاء، وحُسن الأدب في السؤال، حيث أراه الله ما سأله في الحال على أيسر ما يكون من الوجوه، وأرى عُزيراً ما أراد بعدما أماته مائة عام. وقال صديق خان: المراد بالسعي: الإسراع في الطيران أو المشي. وقيل: السعي: هو الحركة الشديدة. وقيل: العدو. وقيل: الطيران، وفيه أنه لا يقال للطائر إذا طار: سعين، فالحكمة في السعي دون الطيران: أنّ ذلك أبعد من الشبهة؛ لأنها لو طارت؛ لتوهّم متوهّم أنّها غير تلك الطيور، أو أنّ أرجلها غير سليمة، فنفي الله هذه الشبهة. انتهى كلامه.

(وَأَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ): قال مكّي: (عَزِيزٌ): أي لا يمتنع عليه ما أراد. (حَكِيمٌ): أي حكيم في تدبيره. وقال أبو حيان: (عَزِيزٌ): أي لا يمتنع عليه ما يريد. (حَكِيمٌ): أي فيما يريد ويمثل، والعزّة تتضمّن القدرة؛ لأن الغلبة تكون عن العزّة. وقيل: (عَزِيزٌ): أي منتقم ممّن ينكر بعث الأموات. (حَكِيمٌ): أي في نشر العظام الرفاة. وقال أبو السعود: (عَزِيزٌ): أي غالب على أمره لا يُعجزه شيء عمّا يريد. (حَكِيمٌ): ذو حكمة بالغة في أفعاله، فليس بناءً أفعاله على الأسباب العادية لعجزه عن إيجادها بطريق آخر خارق للعادات، بل لكونه متضمناً للحكم والمصالح. وقال العثيمين: والله يقرن كثيراً بين هذين الاسمين: «العزیز، والحكيم»؛ لأن العزیز من المخلوقين قد تفوته الحكمة؛ لعزّته، يرى نفسه عزيزاً غالباً، فيتهوّر في تصرّفاته، ويتصرّف بدون حكمة. والحكيم من المخلوقين قد لا يكون عزيزاً، فإذا اقترنت حكمته بعزّة صار له سلطان وقوّة، ولم تفتته الأمور، فجمع الله لنفسه بين العزّة والحكمة^{١٥}.

قال الله تعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٦١)}:

- سبب نزول الآية: قال القرطبي: روي أنّ هذه الآية نزلت في شأن عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، وذلك أنّ رسول الله ﷺ لما حثّ الناس على الصدقة حين أراد الخروج إلى غزوة تبوك

^{١٥}. ولمزيد من الفائدة انظر تفسير الآية رقم (١٢٩) من سورة البقرة.

جاءه عبد الرحمن بأربعة آلاف، فقال: يا رسول الله كانت لي ثمانية آلاف فأمسكت لنفسي ولعياي أربعة آلاف، وأربعة آلاف أقرضتها لربي. فقال رسول الله ﷺ: بارك الله لك فيما أمسكت وفيما أعطيت. وقال عثمان: يا رسول الله عليّ جهاز من لا جهاز له، فنزلت هذه الآية فيهما. وقيل: نزلت في نفقة التطوّع.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الواحدي: قال أهل المعاني: هذه الآية متصلة بقوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ} [البقرة: ٢٤٥]، وما بين الآيتين من الآيات اعتراض بالاستدعاء إلى الحقّ بالحجج والعبر التي ذكرها. وقال الزجاج: لما قصّ الله ما فيه الدلالة على توحيده، وما أتاه الرسل من البينات، حثّ على الجهاد، وأعلم أنّ من جاهد من كفر بعد هذا البرهان فله في جهاده ونفقته الثواب العظيم، وقد وعد الله في الحسنات أنّ فيها عشر أمثالها من الجزاء، ووعد في الجهاد أنّ الواحد يضاعف سبعمئة مرة، فقال: {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ}. انتهى كلام الواحدي.

وقال الرازي: اعلم أنّه سبحانه لما ذكر من بيان أصول العلم بالمبدأ وبالمعاد ومن دلائل صحتهما ما أراد، أتبع ذلك ببيان الشرائع والأحكام والتكاليف.

وقال أبو حيّان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: هي أنّه لما ذكر قصّة المارّ على قرية وقصّة إبراهيم، وكنا من أدلّ دليل على البعث، ذكر ما ينتفع به يوم البعث، وما يجد جدواه هناك وهو الإنفاق في سبيل الله، كما أعقب قصّة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت بقوله: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا} [البقرة: ٢٤٥]، وكما أعقب قتل داود جالوت، وقوله: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا} [البقرة: ٢٥٣] بقوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ} [البقرة: ٢٥٤]، فكذلك أعقب هنا ذكر الإحياء والإماتة بذكر النفقة في سبيل الله؛ لأنّ ثمره النفقة في سبيل الله إنّما تظهر حقيقة يوم البعث.

وقال السعدي: هذا بيان للمضاعفة التي ذكرها الله في قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً} [البقرة: ٢٤٥].

● تفسير الآية:

(مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ): قال الرازي: (مَثَلُ الَّذِينَ): في الآية إضمار، والتقدير: مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة. وقيل: مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع حبة. وقال ابن الجوزي: حدثنا عن ثعلب: أنه قال: إنما المثل للنفقة لا للرجال، ولكن العرب إذا دلّ المعنى على ما يريدون حذفوا، مثل قوله تعالى: {وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ} [البقرة: ٩٣]، أي حُبّ العجل، فأضمر «حُبّ»؛ لأن المعنى معلوم، فكذلك هاهنا. وقال العثيمين: يطلق المثل على الشَّبه، ويطلق على الصِّفة، فإن ذكر مماثل، فالمراد به الشَّبه، وإلا فالمراد به الصفة، ففي قوله تعالى: {مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ} فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ...} [محمد: ١٥]، المراد بالمثل الصفة؛ لأنه لم يذكر المماثل. أمّا إذا قيل: «مثل هذا كمثل هذا» فهذا يعني الشَّبه، كقوله تعالى: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً...} [البقرة: ١٧]، وكما في هذه الآية، يعني شبه هؤلاء كشَّبه هذا الشيء، والذي يظهر من الآية: أنه لا يوجد فيها مطابقة بين الممثل، والممثل به؛ لأن «الممثل» هو العامل؛ و«الممثل به» هو العمل، فالحبة ليست بإزاء المنفق، لكنّها بإزاء المنفق، والذي يكون بإزاء المنفق زارع الحبة؛ ولهذا قال بعض العلماء: إنّ الآية فيها تقدير: إمّا في المبتدأ، وإمّا في الخبر، إمّا أن يقدر: مثل عمل الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة، أو يقدر: مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل زارع حبة أنبتت سبع سنابل، والحكمة من هذا الطيّ: أن يكون المثل صالحاً للتمثيل بالعامل، والتمثيل بالعمل، وهذا من بلاغة القرآن. (يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ): قال العثيمين: الإنفاق: معناه: البذل. وأموال: جمع مال، وهو كلّ ما يتموّله الإنسان من أعيان، أو منافع، الأعيان كالدرهم، والدنانير، والسيارات، والدور، وما أشبه ذلك، والمنافع كمنافع العين المستأجرة، فإن المستأجر مالك للمنفعة. (في سَبِيلِ اللَّهِ): قال ابن عباس: الجهاد والحجّ يضعف الدرهم فيهما إلى سبعمائة ضعف. وقال سعيد بن جبير: يعني في طاعة الله. وقال مكحول، وابن زيد: يعني به الإنفاق في الجهاد من رباط الخيل وإعداد السلاح وغير ذلك؛ لأنه الذي يضاعف هذه الأضعاف، وأمّا الإنفاق في غيره فلا يضاعف كذلك، وإنما تجزي الحسنة بعشر أمثالها. وقيل: يعني جميع أبواب البرّ. وقال العثيمين: (في سَبِيلِ اللَّهِ): أي في شرع الله، ومعنى إنفاقهم في شرع الله: أن يكون ذلك إخلاصاً لله، واتباعاً لشرعه بأن يرضيه سبحانه.

(كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ): (كَمَثَلِ حَبَّةٍ): قال ابن عطية: الحبة: اسم جنس لكلّ ما يزرعه ابن آدم ويقناته، وأشهر ذلك البرّ، فكثيراً ما يُراد بالحبّ. وقال البيضاوي: أسند الإنبات إلى الحبة؛ لِمَا

كانت من الأسباب، كما يسند إلى الأرض والماء، والمنبت على الحقيقة هو الله. وقال الألوسي: والحبّة: واحدة الحبّ، وهو ما يزرع للاقتيات، وأكثر إطلاقه على البُرّ. (أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ): قيل: أي أخرجت تلك الحبّة ساقاً تشعّب منه سبع شُعَبٍ لكلّ واحد منها سنبله. وقيل: خصّ سبعاً من العدد؛ لأنه أقصى ما تخرجه الحبّة من الأسوق. وقال ابن عطية: قد يوجد في سنبل القمح ما فيه مائة حبّة، وأمّا في سائر الحبوب فأكثر، ولكن المثل وقع بمائة، وقد ورد القرآن بأنّ الحسنة في جميع أعمال البُرّ بعشرة أمثالها، واقتضت هذه الآية: أنّ نفقة الجهاد بسبعمائة ضعف. وقيل: اختصّ هذا العدد؛ لأن السبع أكثر أعداد العشرة، والسبعين أكثر أعداد المائة، وسبع المائة أكثر أعداد الألف، والعرب كثيراً ما تراعي هذه الأعداد. قال أبو حيّان: أنّ قوله: (سَبْعَ سَنَابِلٍ): جاء على ما تقرّر في العربية من كونه جمعاً متناهيّاً، وأنّ قوله تعالى: {وَسَبْعَ سَنَابِلَاتٍ} [يوسف: ٤٣] إنّما جاز لأجل مشاكلته قوله تعالى: {سَبْعَ بَقَرَاتٍ} [يوسف: ٤٣] ومجاورته. وقيل: إنّ كلمة: (سَنَابِلٍ) من صيغ جموع الكثرة؛ ولذا استعملت في سياق التعبير عن زيادة الأجر ومضاعفة الثواب في آية البقرة. أمّا كلمة: (سُنْبُلَاتٍ) فجاءت في صيغة جمع المؤنّث السالم وهو من جموع القلّة، في سياق يدلّ على القلّة، حيث جاءت تمييزاً للعدد سبعة^{١٦}.

(فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ): قال الواحدي: إنّ قيل: هل رؤي سنبله فيها مائة حبّة حتى يضرب المثل بها؟ قيل: قد يتصوّر ذلك وإن لم ير، وليس القصد في المثل تصوير سنبله فيها مائة حبّة، وإنّما القصد: التشبيه بمثل هذه السنبله، على تقدير التصوير، لا على تحقيق التصوير، والعادة في الأمثال التي تضرب: أن يشبّه الشيء بما يجوز أن يتصوّر، وإن لم ير ذلك الشيء، وقد قيل: إنه رأى ذلك في سنبل الدّخن، وقد قيل: المراد بقوله: (فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ): أنّها إذا بذرت أنبت مائة حبّة، فقليل: فيها مائة حبّة على هذا المعنى، كما يقال: في هذه الحبّة حبّ كثير. وقال أبو حيّان: هذه الجملة صفة؛ لأن الوصف بالمفرد أولى من الوصف بالجملة. ولا بدّ من تقدير محذوف، أي في كلّ سنبله منها، أي من السنابل. وظاهر قوله: (مِئَةُ حَبَّةٍ): العدد المعروف، ويحتمل أن يكون المراد به التكثير، كأنّه قيل: في كلّ سنبله حبّ كثير، لأنّ العرب تُكثّر بالمائة. انتهى كلامه. وقيل: هذه الآية خاصّة في النفقة في سبيل الله، وقوله في الأنعام: {مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (١٦٠)} هو في مطلق الحسنات من الأعمال، وتطوّر الأموال.

^{١٦}. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

(وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ): قال الماوردي: يحتمل أمرين: أحدهما: يضاعف هذه المضاعفة لمن يشاء. الثاني: يضاعف الزيادة على ذلك لمن يشاء. انتهى كلامه. وقال بعضهم: أي الله يضاعف لمن يشاء من عباده أجر حسناته بعد الذي أعطى المنفق في سبيله من التضعيف الواحدة سبعمائة، فأما المنفق في غير سبيله فلا نفقة ما وعده من تضعيف السبعمائة بالواحدة. وقال ابن عطية: اختلف العلماء في معنى قوله: (وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ)، فقالت طائفة: هي مبينة ومؤكدة لما تقدّم من ذكر السبعمائة وليس ثمّة تضعيف فوق سبعمائة، وقالت طائفة: بل هو إعلام بأنّ الله يضاعف لمن يشاء أكثر من سبعمائة ضعف. وروي عن ابن عباس أنّ التضعيف ينتهي لمن شاء الله إلى ألفي ألف، وليس هذا بثابت الإسناد عنه. انتهى كلامه. وقال البيضاوي: (لِمَنْ يَشَاءُ): أي لمن يشاء أن يضاعف له بفضلته وعلى حسب حال المنفق من إخلاصه وتعبه، ومن أجل ذلك تفاوتت الأعمال في مقادير الثواب. وقال السعدي: أي بحسب حال المنفق وإخلاصه وصدّقه، وبحسب حال النفقة وحلّها ونفعها ووقوعها موقعها.

(وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ): قال الطبري: (وَاللَّهُ وَاسِعٌ): أي يزيد من يشاء من خلقه المنفقين في سبيله على أضعاف السبعمائة التي وعده أن يزيده، (عَلِيمٌ): أي عليم من يستحقّ منهم الزيادة. وقال الماوردي: فيه قولان: أحدهما: واسع لا يضيق عن الزيادة، عليم بمن يستحقّها، قاله ابن زيد. الثاني: واسع الرحمة لا يضيق عن المضاعفة، عليم بما كان من النفقة. ويحتمل تأويلاً ثالثاً: واسع القدرة، عليم بالمصلحة. وقال الواحدي: (وَاسِعٌ): أي جواد لا ينقصه ما يتفضّل به من السعة. (عَلِيمٌ): أي عليم بمن يُنفق. وقال البيضاوي: (وَاسِعٌ): أي لا يضيق عليه ما يتفضّل به من الزيادة. (عَلِيمٌ): أي بنية المنفق وقدر إنفاقه. وقال السعدي: أي واسع الفضل والعطاء، لا ينقصه نائل، ولا يحفيه سائل، فلا يتوهّم المنفق أنّ تلك المضاعفة فيها نوع مبالغة؛ لأن الله لا يتعاضمه شيء، ولا ينقصه العطاء على كثرته، ومع هذا فهو عليم بمن يستحقّ هذه المضاعفة ومن لا يستحقّها، فيضع المضاعفة في موضعها؛ لكمال علمه وحكمته.

قال الله تعالى: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مِنْهَا وَلَا أَدَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} (٢٦٢):

• سبب نزول الآية:

قال البغوي: قال الكلبي: نزلت هذه الآية في عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف . رضي الله عنهما .، جاء عبد الرحمن بأربعة آلاف درهم صدقة إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله كانت عندي ثمانية آلاف فأمسكت منها لنفسي وعيالي أربعة آلاف درهم، وأربعة آلاف أقرضتها ربي، فقال له رسول الله ﷺ: بارك الله فيما أمسكت لك وفيما أعطيت، وأما عثمان فجهّز جيش المسلمين في غزوة تبوك بألف بعير بأقتابها وأحلاسها، فنزلت فيهما هذه الآية.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن عطية: لما تقدّم في الآية التي قبل هذه ذكر الإنفاق في سبيل الله على العموم، بيّن في هذه الآية أنّ ذلك الحكم إنّما هو لمن لم يتبع إنفاقه منّا ولا أذى.

وقال الرازي: اعلم أنّه تعالى لما أعظم أمر الانفاق في سبيل الله، أتبعه ببيان الأمور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب، منها ترك المنّ والأذى.

وقال الألوسي: استئناف جيء به؛ لبيان كيفية الإنفاق الذي بيّن فضله.

• تفسير الآية:

(الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ): قال الرازي: قال بعض المفسرين: إنّ الآية المتقدمة مختصة بمن أنفق على نفسه، وهذه الآية بمن أنفق على غيره، فبيّن تعالى أنّ الانفاق على الغير إنّما يوجب الثواب العظيم المذكور في الآية إذا لم يتبعه بمنّ ولا أذى. وقال ابن عاشور: وأعاد قوله: (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)؛ إظهاراً للاهتمام بهذه الصلة. وقال العثيمين: ذكره مرّة أخرى؛ ليعني عليها ما بعدها، وهي قوله تعالى: (ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مِنْهَا وَلَا أَدَىٰ).

(ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مِنْهَا وَلَا أَدَىٰ): (ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا): قال الألوسي: و(ثُمَّ) للتفاوت بين الإنفاق وترك المنّ والأذى في الرتبة والبعد بينهما في الدرجة، وقد استعيرت من معناها الأصلي وهو تباعد الأزمنة لذلك، وهذا هو المشهور في أمثال هذه المقامات. وذكر في «الانتصاف» وجهاً آخر في

ذلك، وهو الدلالة على دوام الفعل المعطوف بها وإرخاء الطول في استصحابه، وعلى هذا لا تخرج عن الإشعار ببعد الزمن، ولكن معناها الأصلي: تراخي زمن وقوع الفعل وحدوثه، ومعناها المستعارة له: دوام وجود الفعل وتراخي زمن بقاءه، وعليه يحمل قوله تعالى: {ثُمَّ أَسْتَقْلَمُوا} [فصلت: ٣٠]، أي داوموا على الاستقامة دواماً متراخياً ممتد الأمد، وتلك الاستقامة هي المعتبرة لا ما هو منقطع إلى ضده من الحيد إلى الهوى والشهوات، وكذلك قوله تعالى هنا: (ثُمَّ لَا يُنَبِّعُونَ)، أي يدومون على تناسي الإحسان وعلى ترك الاعتداد به والامتنان ليسوا بتاركيه في أزمته ثم يثوبون إلى الإيذاء وتقليد المنّ، وهو كلام حسن، ولعلّه أولى ممّا ذكره؛ لأنه أبقى للحقيقة وأقرب للوضع على أحسن طريقة. انتهى كلام الألويسي. وقال صديق خان: (ثُمَّ) للتراخي في الرتبة. وقيل: هو على بابهِ للتراخي في الزمان؛ نظراً للغالب من أنّ وقوع المنّ والأذى يكون بعد الإنفاق بمدة. انتهى كلامه. (لَا يَنْبَغُونَ مَا أَنْفَقُوا): أي لا يعقبون الذي أنفقوه في سبيل الله. (مَنّاً وَلَا أَذَى): قال الواحدي: المنّ في اللغة على وجوه: يكون بمعنى الإنعام، يقال: قد منّ عليّ فلان، إذا أفْضَلَ وأَنْعَمَ، ولفلان عليّ منّة، أي نعمة، والله يُوصَفُ بأنّه مَنَّان، أي منعم. قال أهل اللغة: المنّ: الإحسانُ إلى من لا يستثيبه؛ ولهذا يقال: الله مَنَّان؛ لأن إحسانه إلى الخلق ليس لطلب ثواب، ومن هذا قوله: {هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ} [ص: ٣٩]، وقوله: {وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ} [المدثر: ٦]، أي لا تعط لتأخذ من المكافأة أكثر ممّا أعطيت. والمنّ في اللغة أيضاً: النقص من الحقّ والبخس له، قال الله: {وَإِنَّ لَكَ لَأَجْراً غَيْرَ مَمْنُونٍ} [القلم: ٣] يقال: غير مقطوع، وغير منقوص، ومن هذا يستمى الموت: مَمْنُوناً؛ لأنه يُنْقَصُ الأعداد، ويقطع الأعمار، ومن هذا المِنَّة المذمومة؛ لأنها تُنْقَصُ النعمة وتُكَدِّرُهَا. فالمراد بالمنّ الذي في الآية: المنّ الذي هو الاعتداد بالصنعة، وذكرها الذي يكدرها. قال المفسرون: معنى المنّ المذكور في الآية: هو أن يقول: قد أحسنت إلى فلان، ونَعَشْتُهُ، وجبرت حاله، وأعنته، بمنّ بما فعل. والأذى: هو أن يذكر إحسانه لمن لا يحبّ الذي أحسن إليه وقوفه عليه، وما أشبه ذلك من القول الذي يؤذيه. انتهى كلام الواحدي. وقال ابن عطية: المنّ: ذكر النعمة على معنى التعديد لها والتقريع بها. والأذى: السبّ والتشكي، وهو أعمّ من المنّ؛ لأنّ المنّ جزء من الأذى لكنّه نصّ عليه؛ لكثرة وقوعه. وقال ابن الجوزي: المنّ فيه قولان: أحدهما: أنّه المنّ على الفقير، مثل أن يقول: قد أحسنت إليك، وهو قول الجمهور. الثاني: أنّه المنّ على الله بالصدقة، روي عن ابن عباس. وفي الأذى قولان: أحدهما: أنّه مواجهة الفقير بما يؤذيه، مثل أن يقول له: أنت أبدأ فقير، وقد بليت بك، وأراحي الله منك. الثاني: أن يخبر بإحسانه إلى الفقير من يكره الفقير اطلاعاً على ذلك. وقال القرطبي: المنّ: ذكر النعمة على معنى

التعديد لها والتفريع بها، مثل أن يقول: قد أحسنت إليك ونَعَشْتُكَ وشبهه. وقال بعضهم: المنّ: التحدّث بما أعطى حتى يبلغ ذلك المعطى فيؤذيه. والمنّ من الكبائر. والأذى: السبّ والتشكّي، وهو أعمّ من المنّ؛ لأنّ المنّ جزء من الأذى لكنّه نصّ عليه؛ لكثرة وقوعه. انتهى كلامه. وقيل: المنّ بالقول، والأذى بالفعل. وقال أبو السعود: (منّا ولا أذى): وتوسيط كلمة (لا)؛ للدلالة على شمول النفي لإتباع كلّ واحد منهما. وقال الشوكاني: وقَدّم المنّ على الأذى؛ لكثرة وقوعه، ووسّط كلمة (لا)؛ للدلالة على شمول النفي لإتباع كلّ واحد منهما.

(هُمَّ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ): قال ابن عطية: ضمن الله الأجر للمنفق في سبيل الله، والأجر الجنة، ونفى عنه الخوف بعد موته لما يستقبل والحزن على ما سلف من دنياه؛ لأنه يغبط بآخرته. وقال الرازي: أجمعت الأمة على أنّ قوله تعالى: (هُمَّ أَجْرُهُمْ) مشروط بأن لا يوجد منه الكفر. وقال البقاعي: (هُمَّ أَجْرُهُمْ): لم يقرنه بـ(الفاء)؛ إعلالاً بأنّه ابتداء عطاء من الله؛ تفخيماً لمقداره؛ وتعظيماً لشأنه حيث لم يجعله مسبباً عن إنفاقهم. وقال الألوسي: وفي تكرير الإسناد وتقيد الأجر بقوله تعالى: (هُمَّ أَجْرُهُمْ) كان مقتضى الظاهر أن يدخل (الفاء) في حيّز الموصول؛ لتضمّنه معنى الشرط كما في قولك: الذي يأتيني فله درهم، لكنّه عدل عن ذلك؛ إيهاماً بأنّ هؤلاء المنفقين مستحقّون للأجر لدوائهم وما ركز في نفوسهم من نيّة الخير لا لوصف الإنفاق، فإنّ الاستحقاق به استحقاق وصفي، وفيه ترغيب دقيق لا يهتدى إليه إلا بتوفيق، وجوّز أن يكون تخلية الخبر عن (الفاء) المفيدة لسببيّة ما قبلها لما بعدها؛ للإيدان بأنّ ترتيب الأجر على ما ذكر من الإنفاق وترك اتّباع المنّ والأذى أمر بيّن لا يحتاج إلى التصريح بالسببية. (عِنْدَ رَبِّهِمْ): قال الشوكاني: قوله: (عِنْدَ رَبِّهِمْ): فيه تأكيد وتشريف. وقال العثيمين: الأجر: ما يعطاه العامل في مقابلة عمله، ومنه أجرة الأجير، وسمّى الله الثواب أجراً؛ لأنه تكفّل للعامل بأن يجزيه على هذا العمل، فصار كأجر الأجير، وقوله تعالى: (عِنْدَ رَبِّهِمْ): أصل العنديّة تكون في المكان، وقد يراد بها ما يعمّ المكان، والالتزام، كما تقول: عندي لفلان كذا، وكذا، أي في عهدي، وفي ذمّي له كذا، وكذا - حتى وإن لم يكن ذلك عنده في مكانه -، فالعنديّة قد يراد بها: المكان، وقد يراد بها: ما يلتزم به الإنسان في ذمّته، وعهده، وهنا (عِنْدَ رَبِّهِمْ) يحتمل المعنيين، يحتمل أنه عند الله ملتزم به، ولا بدّ أن يوفيه، ويحتمل معنى آخر - وكلاهما صحيح -: أنّ الثواب هذا يكون في الجنة التي سقفها عرش الرحمن، وهذه عنديّة مكان، ولا ينافي ما سبق من عندية العهد، والالتزام بالوفاء، فتكون الآية شاملة للمعنيين.

(وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ): في معنى هذه الجملة قولان: الأول: أَنَّ إِنْفَاقَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَضِيعُ، بَلْ ثَوَابُهُ مَوْفُورٌ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لَا يَخَافُونَ مِنْ أَنْ لَا يَوْجَدَ، وَلَا يَحْزَنُونَ بِسَبَبِ أَنْ لَا يَوْجَدَ، وَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا} [طه: ١١٢]. الثاني: أَنَّهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْبَتَّ، وَلَا يَصِيبُهُمْ حُزْنٌ عَلَى مَا فَاتَهُمْ مِنَ الدُّنْيَا؛ لِعَظَمِ مَا هُمْ فِيهِ مِنَ النِّعَمِ، كَمَا قَالَ: {وَهُمْ مَنْ فَرَغَ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ} [النمل: ٨٩]، وَقَالَ: {لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرْغُ الْأَكْبَرُ} [الأنبياء: ١٠٣]. وَقَالَ أَبُو السَّعُودِ: (وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ): أَيُّ فِي الدَّارَيْنِ مِنْ حُقُوقِ مَكْرُوهِ مِنَ الْمَكَارِهِ. انْتَهَى كَلَامُهُ. وَاعْلَمْ أَنَّ أَلْفَاظَ: (الْحَشْيَةِ، وَالْخَوْفِ، وَالرُّعْبِ، وَالرَّهْبَةِ، وَالرُّوعِ، وَالْفَرْقِ، وَالْفَزَعِ، وَالْوَجَلَ): تَشْتَرِكُ جَمِيعُهَا فِي مَعْنَى تَوَقُّعِ الْمَكْرُوهِ، وَانْقِبَاضِ النَّفْسِ لِدَلِّكَ، وَتَشْتَرِكُ أَرْبَعَةٌ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ فِي مَلْمَحِ الشَّدَّةِ وَهِيَ: (الرُّعْبِ، وَالرَّهْبَةِ، وَالْفَرْقِ، وَالْفَزَعِ)، وَتَشْتَرِكُ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي مَعْنَى الْاضْطِرَابِ وَهِيَ: (الرَّهْبَةِ، وَالْفَرْقِ، وَالْفَزَعِ)، وَتَتَمَيَّزُ بَعْضُ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ بِمَلَامَحِ دَلَالِيَّةٍ فَارِقَةٍ، فَ(الْحَشْيَةُ) تَمْتَازُ بِمَلْمَحِ الْعِلْمِ بِمَوْجِبَاتِ الْخَوْفِ، وَفِيهَا انْقِيَادٌ وَامْتِثَالٌ. وَ(الرُّعْبُ): يَتَمَيَّزُ بِمَلْمَحِ الْهَيْئَةِ النَّاشِئَةِ عَنْ أَمْرٍ خَارِقٍ لِلْمَأْلُوفِ. وَ(الرَّهْبَةُ): تَمْتَازُ بِمَلْمَحِ الْاضْطِرَابِ وَالضَّعْفِ مَعًا، أَمَّا (الرُّوعُ): فَيَصْحَبُهُ إِنْكَارٌ وَقَلَقٌ. وَ(الْفَرْقُ): فِيهِ جِبْنٌ وَاضْطِرَابٌ مَعًا. وَ(الْوَجَلَ): فِيهِ سَكُونٌ ظَاهِرِيٌّ^{١٧}. (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ): أَيُّ لِفَوَاتٍ مَطْلُوبٍ مِنَ الْمَطَالِبِ قَلٌّ أَوْ جَلٌّ، أَيُّ لَا يَعْتَرِيهِمْ مَا يَوْجِبُهُ، لَا أَنَّهُ يَعْتَرِيهِمْ ذَلِكَ، لَكِنَّهُمْ لَا يَخَافُونَ وَلَا يَحْزَنُونَ، وَلَا أَنَّهُ لَا يَعْتَرِيهِمْ خَوْفٌ وَحُزْنٌ أَصْلًا، بَلْ يَسْتَمِرُّونَ عَلَى النَّشَاطِ وَالسُّرُورِ. وَاعْلَمْ أَنَّ (الْحُزْنَ): مَفْهُومٌ عَامٌّ يَشْمَلُ الثَّقِيلَ مِنْهُ وَالْخَفِيفَ وَمَا يَذْهَلُ الْإِنْسَانُ وَمَا لَا يَذْهَلُهُ. وَ(الْأَسَى): حُزْنٌ شَدِيدٌ فِيهِ جُزَعٌ وَذَهْوٌ وَهُوَ مُسْتَكْرٍ. وَ(الْبَثُّ): أَشَدُّ الْحُزَنِ، وَسَمِّيَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ مِنْ صَعُوبَتِهِ لَا يَطِيقُ حَمْلَهُ فَيَبِثُّهُ أَيُّ يَنْشُرُهُ. وَ(الْحَسْرَةُ): أَشَدُّ الْحُزَنِ، وَيَصْحَبُهَا النَّدَمُ وَانْكَشَافُ الْحَالِ وَالضَّعْفُ وَالْإِعْيَاءُ مَعَ مَلْمَحِ الدَّوَامِ. وَ(الْغَمُّ): حُزْنٌ شَدِيدٌ ثَقِيلٌ يَذْهَلُ صَاحِبَهُ وَيَطْبِقُ عَلَيْهِ^{١٨}.

^{١٧}. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

^{١٨}. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

قال الله تعالى: {قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى} (وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ (٢٦٣):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الألوسي: هذه الجملة مستأنفة مقررة لاعتبار ترك اتباع المن والأذى.

• تفسير الآية:

(قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى): (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ): أي كلام حسن، وردُّ على السائل جميل. قال الرازي: القول المعروف: هو القول الذي تقبله القلوب ولا تنكره، والمراد منه ههنا: أن يردَّ السائل بطريق جميل حسن. وقال ابن عاشور: وجملة: (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ) إلى آخرها مستأنفة استئنافاً بيانياً. وتنكير (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ)؛ للتقليل، أي أقلُّ قول معروف خير من صدقة يتبعها أذى. والمعروف هو الذي يعرفه الناس، أي لا ينكرونه. فالمراد به: القول الحسن وهو ضدُّ الأذى. انتهى كلامه. (وَمَغْفِرَةٌ): في المراد بما هنا تسعة أقوال: الأول: أي عفو من السائل إذا وجد منه ما يثقل على المسؤول من إلحاح أو سب أو تعريض بسبب. الثاني: أي نيل مغفرة من الله بسبب الردِّ الجميل. الثالث: أي الستر على نفسه والكف عن إظهار ما ارتكب من المآثم خير، أي أخفَّ على البدن من صدقة يتبعها أذى. الرابع: أي الاقتصار على القول الحسن. الخامس: أي أن يسأل الله الغفران لتقصير في عطاء وسدِّ خلّة. السادس: أي ستر خلّة المحتاج، وسوء حاله. السابع: أي أن يستر على السائل سؤاله وبذل وجهه له ولا يفضحه. الثامن: أي السلامة من المعصية. التاسع: خطاب مع السائل بأن يعذر المسؤول في ذلك الردِّ، فربّما لم يقدر على التصدّق في تلك الحالة. (خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى): أي أفضل من صدقة يدفعها إليه يكون بعدها أذى للفقير بقول أو فعل. قال الرازي: واعلم أنّ من الناس من قال: إنّ الآية واردة في التطوّع؛ لأنّ الواجب لا يحلّ منعه، ولا ردّ السائل منه. وقد يحتمل أن يراد به: الواجب، وقد يعدل به عن سائل إلى سائل وعن فقير إلى فقير. وقال العثيمين: في الآية حثٌّ على المغفرة لمن أساء إليك، لكن هذا الحثُّ مقيد بما إذا كانت المغفرة إصلاحاً؛ لقوله تعالى: {فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْزُهُ عَلَى اللَّهِ} [الشورى: ٤٠]، أمّا إذا لم تكن المغفرة إصلاحاً، مثل أن أغفر لهذا الجاني، ثم يذهب، ويسيء إلى الآخرين، أو يكرّر الإساءة إليّ، فإنّ الغفر هنا غير مطلوب.

(وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ): قال الرازي: (وَاللَّهُ غَنِيٌّ): أي عن صدقة العباد، فإنما أمركم بها؛ ليشبكم عليها. (حَلِيمٌ): أي لم يعجل بالعقوبة على من يمين ويؤذي بصدقته، وهذا سخط منه ووعيد له. وقال القرطبي:

أخبر تعالى عن غناه المطلق، أنه غني عن صدقة العباد، وإنما أمر بها لئيبهم، وعن حلمه بأنه لا يعاجل بالعقوبة مَنْ مَنْ وآذى بصدقته. وقال ابن عاشور: قوله تعالى: (وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ): تذييل؛ للتذكير بصفتين من صفات الله؛ ليتخلق بهما المؤمنون، وهما: الغنى الراجع إليه الترفع عن مقابلة العطية بما يرد غليل شح نفس المعطي، والحلم الراجع إليه العفو والصفح عن رعونة بعض العفاة. وقال العثيمين: جمع الله في هذه الآية بين «الغنى، والحلم»؛ لأن الآية في سياق الصدقة، فبين أن الصدقات لا تنفع الله، وإنما تنفع من يتصدق، والآية أيضاً في سياق من أتبع الصدقة أذى ومنة، وهذا حري بأن يعاجل بالعقوبة، حيث آذى هذا الرجل الذي أعطاه المال لله، ولكن الله حلیم يحلم على عبده؛ لعله يتوب من المعصية.

قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (٢٦٤)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن أبي زمنين: تفسير الحسن: قال: كان بعض المؤمنين يقول: فعلت كذا، وأنفقت كذا، فقال الله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى}.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال أبو حيان: لما شرط في الإنفاق أن لا يتبع مناً ولا أذى، لم يكتف بذلك حتى جعل المن والأذى مبطلاً للصدقة، ونهى عن الإبطال بهما؛ ليقوي اجتناب المؤمن لهما؛ ولذلك ناداهم بوصف الإيمان، ولما جرى ذكر المن والأذى مرتين، أعادهما هنا بالألف واللام.

• تفسير الآية:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى): (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا): قال الألوسي: أقبل عليهم بالخطاب إثر بيان ما بين بطريق الغيبة؛ مبالغة في إيجاب العمل بموجب النهي؛ ولذلك ناداهم بوصف الإيمان. وقال العثيمين: تصدير الخطاب بالنداء يدل على الاهتمام به؛ لأن النداء يحصل به تنبيه المخاطب، فيدل على العناية بموضوع الخطاب؛ ولهذا قال ابن مسعود: «إذا سمعت الله يقول: (يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا فَأَرعها سمعك، فإنه خير تأمر به، أو شرّ تنهى عنه»، وصدق - ﷺ . ثم في توجيه النداء للمؤمنين بوصف الإيمان فيه فوائد: الفائدة الأولى: الحثّ على قبول ما يلقي إليهم، وامتناله، وجه ذلك: أنّه إذا علّق الحكم بوصف كان ذلك الوصف علّة للتأثّر به، كأنّه يقول: يا أيها الذين آمنوا لإيمانكم افعلوا كذا، وكذا، أو لا تفعلوا كذا. الفائدة الثانية: أنّ ما ذكر يكون من مكملات الإيمان، ومقتضياته. الفائدة الثالثة: أنّ مخالفة ما ذكر نقص في الإيمان. (لَا تُبْطَلُوا صَدَقَتُكُمْ): قال البيضاوي: أي لا تحبطوا أجراها بكلّ واحد منهما. وقال ابن عاشور: الإبطال: جعل الشيء باطلاً، أي زائلاً غير نافع لما أُريد منه. فمعنى بطلان العمل: عدم ترتّب أثره الشرعيّ عليه، سواء كان العمل واجباً أم كان متطوّعاً به، فإن كان العمل واجباً فبطلانه عدم إجزائه، بحيث لا تبرأ ذمّة المكلف من تكليفه بذلك العمل وذلك إذا اختلّ ركن أو شرط من العمل. وإن كان العمل متطوّعاً به رجع البطلان إلى عدم الثواب على العمل لما نفع شرعيّ من اعتبار ثوابه، وهو المراد هنا؛ جمعاً بين أدلّة الشريعة. (بِالْمَنِّ وَالْأَذَى): قال السمعاني: قيل: المَنّ في الصدقة بمنزلة الحدث في الصلاة، يُبطلها ويحبطها. وقال الرازي: الآية دلّت على أنّ المَنّ والأذى من الكبائر، حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كلّ واحد منهما عن أن تفيد ذلك الثواب الجزيل. وقال القرطبي: قال جمهور العلماء في هذه الآية: إنّ الصدقة التي يعلم الله من صاحبها أنه يمنّ أو يؤذي بها فإنها لا تُقبل. وقيل: بل قد جعل الله للملك عليها أمانة فهو لا يكتبها، وهذا حسن. والعرب تقول لمن يمنّ به: يَدّ سوداء. ولمن يُعطي عن مسألة: يَدّ خضراء. ولمن يُعطي عن غير مسألة: يَدّ بيضاء. وقال بعض البلغاء: مَنْ مَنّ بمعروفه سقط شكره، ومن أعجب بعمله حَبَطَ أجره. وقال أبو حيان: ولتعظيم قبح المَنّ أعاد الله ذلك في معارض الكلام، فأثنى على تاركه أولاً، وفضّل المنع على عطية يتبعها المَنّ ثانياً، وصرّح بالنهي عنها ثالثاً. وخصّ الصدقة بالنهي؛ إذ كان المَنّ فيها أعظم وأشنع. والظاهر: أنّ قوله: بالمنّ، معناه على الفقير، وهو قول الجمهور، وقال ابن عباس: بالمنّ على الله بسبب صدقته، والأذى للسائل. انتهى كلام أبي حيان. وقال الألويسي: (بِالْمَنِّ وَالْأَذَى): أي بكلّ واحد منهما؛ لأنّ النفي أحقّ بالعموم وأدلّ عليه. وقال العثيمين: المَنّ والأذى بالصدقة كبيرة من كبائر الذنوب، وجه ذلك: ترتيب العقوبة على الذنب يجعله من كبائر الذنوب، وقد قال شيخ الإسلام في حدّ الكبيرة: «هي كلّ ذنب رُتّب عليه عقوبة خاصّة، كالبراءة منه، ونفي الإيمان، واللعنة، والغضب، والحدّ، وما أشبه ذلك»، وهذا فيه عقوبة خاصّة، وهي إبطال العمل.

(كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ): قال السمعاني: أي كإبطال الذي ينفق ماله رثاء الناس؛ لِأَنَّ الرِّثَاءَ يبطل الصَّدَقَةَ ويحبطها. وقال القرطبي: مثَّل الله الذي يَمَنُّ ويؤذي بصدقته بالذي ينفق ماله رثاء الناس لا لوجه الله. وقال الرازي: (الكاف) في قوله تعالى: (كَالَّذِي) فيه قولان: القول الأول: أَنَّهُ متعلِّق بمحذوف، والتقدير: لا تبطلوا صدقاتكم بالَمَنِّ والأذى كإبطال الذي ينفق ماله رثاء الناس، فبيِّن تعالى أَنَّ المَنِّ والأذى يبطلان الصدقة، كما أَنَّ النفاق والرياء يبطلانها، وتحقيق القول فيه: أَنَّ المنافق والمرائي يأتیان بالصدقة لا لوجه الله، ومن يقرن الصدقة بالَمَنِّ والأذى، فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله أيضاً؛ إذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله لَمَّا مَنَّ على الفقير ولا آذاه، فثبت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة ما أتى بها لوجه الله، وهذا يحقِّق ما قلنا: إِنَّ المقصود من الإبطال الإتيان به باطلاً، لا أَنَّ المقصود الإتيان به صحيحاً، ثم إزالته وإحباطه بسبب المَنِّ والأذى. القول الثاني: أن يكون (الكاف) في محلِّ النصب على الحال، أي لا تبطلوا صدقاتكم بمائلين الذي ينفق ماله رثاء الناس. وقال ابن عاشور: (كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ): مراد به جنس وليس مراد به مَعِيناً ولا واحداً، والغرض من هذا التشبيه: تفضيع المشبه به، وليس المراد: المماثلة في الحكم الشرعي؛ جمعاً بين الأدلة الشرعية.

(وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ): قال مكِّي بن أبي طالب: المراد في قوله: (وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ) هو المنافق، وإنما ذلك؛ لأنه أضاف إليه الرياء، وذلك من فعل المنافق الساتر لكفره، فأما الكافر فليس عنده رياء؛ لأنه مناصب للدين مجاهر بذلك. وقيل: المراد به: الكافر المجاهر، وذلك أَنَّ الكافر قد ينفق ماله؛ ليقول الناس: ما أكرمهم، ما أفضله، ولا يريد بإنفاقه إلا الشناء لا غير، فنهاهم الله أن يكونوا مثله إذا مَنَّوا أو آذوا. وقال السمعاني: يعني النفقة مع الرياء ليس من فعل المؤمنين، وفي الجملة: كلٌّ من أتى بالصدقة تقرُّباً إلى مخلوق فلا يكون مؤمناً.

(فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا): مثَّل الله هذا المنفق بصَفْوَانٍ عليه تراب، فيظنُّه الظانُّ أرضاً مُنبَتَةً طَيِّبَةً، فإذا أصابه وابل، أي مطر شديد أذهب عنه التراب وبقي صَلْدًا، أي صلباً، وقيل: أي أملس، وقيل: أي أجرد لا شيء عليه، فكذلك هذا المرائي، فالَمَنِّ والأذى والرياء تكشف عن النية في الآخرة فتبطل الصدقة كما يكشف الوابل عن الصَّفْوَانِ، وهو الحجر الكبير الصلب الأملس. وقيل: معنى هذا المثل: أَنَّ الذي يرئى بالإنفاق يفرِّق نفقته، ولا يفوز بشيء من الثواب، كالتراب الذي يكون على الحجر فيصيبه الوابل، فيفوت الذي عليه، ويبقى أملس، بحيث لا يقدر على

شيء منه. وقيل: المراد بالآية: إبطال الفضل دون الثواب، فالقاصد بنفقته الرياء غير مُثَاب كالكافر؛ لأنه لم يقصد به وجه الله فيستحق الثواب. وخالف صاحب المن والأذى القاصد وجه الله المستحق ثوابه وأبطل فضله. وقد قيل: إنما يبطل من ثواب صدقته من وقت مَنِّه وإيذائه، وما قبل ذلك يكتب له ويضاعف، فإذا مَنَّ وأذى انقطع التضعيف؛ لأن الصدقة تُرَى لصاحبها حتى تكون أعظم من الجبل، فإذا خرجت من يد صاحبها خالصة على الوجه المشروع ضوعفت، فإذا جاء المن بها والأذى وقف بها هناك وانقطع زيادة التضعيف عنها.

(لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا): أي لا ينتفع المرابي والكافر والمن بثواب شيء مما أنفقوا؛ لأنهم عملوا ما يبطله. وعبر عن النفقة بالكسب؛ لأنهم قصدوا بها الكسب. وقوله هنا: (لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا)، وفي سورة إبراهيم: {لَا يَقْدِرُونَ مِّمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ (١٨)} جوابه: أن المثل في آية البقرة للعامل، فكان تقديم نفى قدرته وصلتها أنسب؛ لأن (على) من صلة القدرة. وآية إبراهيم المثل فيها للعمل؛ لقوله تعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ (١٨)}، وتقديره: مثل أعمال الذين كفروا، فكان تقديم (مما) تقديم نفى (مَا كَسَبُوا) أنسب؛ لأنه صلة (شيء) وهو الكسب^{١٩}.

(وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ): قال مكِّي: أي لا يسددهم لإصابة الهدى في فعلهم وقولهم. وهذا يقوي قول من قال: أراد بما تقدم الكافر لا المنافق. وقال ابن عطية: قوله: (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ): إما عموم يراد به: الخصوص في المواقي على الكفر. وإما أن يراد به: أنه لم يهديهم في كفرهم بل هو ضلال محض. وإما أن يريد: أنه لا يهديهم في صدقاتهم وأعمالهم وهم على الكفر. وقال صديق خان: يعني الذي سبق في علم الله أنهم يموتون على الكفر، وفيه تعريض بأن المن والأذى والرياء من خصال الكفار. وقيل: إن المراد من سبق علم الله بأنه لا يؤمن، وأنه يموت على كفره، فهو عام مخصوص. وقيل: إن المراد: أنه غير مهدي في حال كذبه وكفره. وقال ابن عاشور: جملة: (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ): تذييل، (والواو) اعتراضية، وهذا التذييل مسوق لتحذير المؤمنين من تسرب أحوال الكافرين إلى أعمالهم، فإن من أحوالهم المن على من ينفقون وأذاه. انتهى كلامه. وقال هنا: (الْكَافِرِينَ) ولم يقل: (الظَّالِمِينَ)؛ لأنه قال قَبْلُ: (وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)؛ ولأنه ليس كل ظالم كافر.

^{١٩}. كشف المعاني.

قال الله تعالى: {وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٦٥):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن عطية: من أساليب فصاحة القرآن: أنه يأتي فيه نقيض ما يتقدم ذكره؛ لتبيين حال التضاد بعرضها على الذهن، فلما ذكر الله صدقات القوم الذين لا خلاق لصدقاتهم، ونهى المؤمنين عن موافقة ما يشبه ذلك بوجه ما، عقيب في هذه الآية بذكر نفقات القوم الذين تركو صدقاتهم وهي على وجهها في الشرع، فضرب لها مثلاً.

وقال الرازي: اعلم أن الله لما ذكر مَثَلُ المنفق الذي يكون مانئاً ومؤذياً ذكر مَثَلُ المنفق الذي لا يكون كذلك.

• تفسير الآية:

(وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ): (وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ): (وَمَثَلُ): أي وصفة. (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ): قال ابن عطية: وتقدير الكلام: ومثل نفقة الذين ينفقون كمثل غراس الجنة؛ لأن المراد بذكر الجنة غراسها، أو تقدر الإضممار في آخر الكلام دون إضممار نفقة في أوله، كأنه قال: كمثل غارس الجنة. وقال السعدي: هذا مثل المنفقين أموالهم على وجه تركو عليه نفقاتهم وتقبل به صدقاتهم. (ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ): ابتغاء: أي طلب. ومرضاة: مصدر من رضي يرضى. أي قصدهم بذلك رضي ربهم والفوز بقربه. (وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ): قيل: أي في نصرة أهل دينه من المجاهدين. وقيل: أي في معونة أهل طاعته من المسلمين. قال الماوردي: في معنى التثبيت أقوال: الأول: أنه الإنفاق على يقين وتصديق، وهذا قول الشعبي، وقتادة، والسدي. الثاني: أنه التثبيت لارتياح محل الإنفاق، فهم ينظرون أين يضعونها، وهذا قول الحسن، ومجاهد، وأبي صالح. الثالث: يعني احتساباً لأنفسهم عند الله، قاله ابن عباس، وقتادة. الرابع: أي توطئناً لأنفسهم على الثبوت على طاعة الله، قاله بعض المتكلمين. وقال الرازي: (وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ): في المراد به أقوال: الأول: أي يوطنون أنفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها، ومن جملة ذلك ترك إتباعها بالمرن والأذى، وهذا قول القاضي. الثاني: أي وتثبيتاً من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة في الإيمان مخلصة فيه. الثالث: أي أن النفس لا ثبات لها في موقف العبودية إلا إذا صارت مقهورة بالمجاهدة، ومعشوقها أمران: الحياة العاجلة والمال، فإذا

كلّفت بإنفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه، وإذا كلّفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه، فلا جرم حصل بعض التثبيت؛ فلهذا دخل فيه (مِنْ) التي هي التبعية، والمعنى: أنّ من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه، ومن بذل ماله وروحه معاً فهو الذي ثبتها كلها. ذكره الزمخشري. الرابع: ثبات القلب لا يحصل إلا بذكر الله، وثبات النفس يحصل بالإنفاق في سبيل الله، فإذا فعل ذلك كلّه اطمأنّ قلبه، واستقرّت نفسه، ولم يحصل لنفسه منازعه مع قلبه؛ ولهذا قال أولاً في هذا الإنفاق: (أَتَبْتَغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ)، ثم أتبع ذلك بقوله: (وَتَثْبِيئًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ). الخامس: ثبت في العلوم العقلية أن تكرير الأفعال سبب لحصول الملكات. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ من يواظب على الإنفاق مرّة بعد أخرى لا يتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران: أحدهما: حصول هذا المعنى. الثاني: صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرّة في النفس، حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب في الحال إلى جناب القدس، وذلك بسبب أنّ تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح، فإتيان العبد بالطاعة لله، ولا يتغاء مرضاة الله، يفيد هذه الملكة المستقرّة. السادس: قال الزجاج: المراد من التثبيت: أنهم ينفقونها جازمين بأنّ الله لا يضيع عملهم، ولا يخيّب رجاءهم؛ لأنها مقرونة بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق، فإنه إذا أنفق عد ذلك الإنفاق ضائعاً؛ لأنه لا يؤمن بالثواب، فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت. السابع: قال الحسن، ومجاهد، وعطاء: المراد: أنّ المنفق يتثبت في إعطاء الصدقة، فيضعها في أهل الصلاح والعفاف. وقال السعدي: (وَتَثْبِيئًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ): أي صدر الإنفاق على وجه منشرحة له النفس سخيّة به، لا على وجه التردد وضعف النفس في إخراجها، وذلك أنّ النفقة يعرض لها آفتان، إمّا أن يقصد الإنسان بها محمّدة الناس ومدحهم وهو الرياء، أو يخرجها على حورٍ وضعف عزيمة وتردد، فهؤلاء سلموا من هاتين الآفتين فأنفقوا ابتغاء مرضات الله لا لغير ذلك من المقاصد، وتثبيتاً من أنفسهم. انتهى كلامه. وقال العثيمين: (وَتَثْبِيئًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ): أي تثبيتاً كائناً في أنفسهم لم يحملهم عليه أحد، ومعنى يشبّونها: يجعلونها تثبت، وتطمئنّ، أي لا تتردد في الإنفاق، ولا تشكّ في الثواب، وهذا يدلّ على أنهم ينفقون طيبة نفوسهم بالنفقة.

(كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ): (كَمَثَلِ): أي كصفة. (جَنَّةٍ): أي بستان. (بِرَبْوَةٍ): قال الماوردي: في الربوة قولان: أحدهما: هي الموضع المرتفع من الأرض، وقيل المستوي في ارتفاعه. الثاني: كلّ ما ارتفع عن مسيل الماء، قاله اليزيدي. وإنما خصّ الربوة؛ لأن نبتها أحسن، وريحها أكثر. وقال الحسن. الربوة: الأرض المستوية التي لا تعلو فوق الماء. وقال السعدي: (بِرَبْوَةٍ): أي محلّ

مرتفع ضاحٍ للشمس في أوّل النهار ووسطه وآخره، فثماره أكثر الثمار وأحسنها، ليست بمحلّ نازل عن الرياح والشمس. (أَصَابَهَا وَابِلٌ): أي نزل عليها مطر شديد. وقيل: أي مطر كثير. (فَأَتَتْ): أي أعطت، والمفعول الأوّل محذوف، التقدير: فأنت صاحبها، أو أهلها أَكُلَهَا. (أَكُلَهَا): أي ثمرتها وما يُوَكَّل منها. (ضِعْفَيْنِ): أي مثلين؛ لأن ضعف الشيء مثله زائداً عليه. وقيل: ضعف الشيء مثله، قال عطاء: حملت في سنة من الربيع ما يحمل غيرها في سنتين. وقال الأصمّ: ضعف ما يكون في غيرها. وقال أبو مسلم: مثلي ما كان يعهد منها.

(فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ): في معناها قولان: الأوّل: أي أنّ هذه الجنة إن لم يصبها مطر كثير فيصيبها مطر قليل أو ندى، إلا أنّ ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينقص بسبب انتقاص المطر، وذلك بسبب كرم المنبت. الثاني: أي إن لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بدّ وأن يصبها طلّ يعطي ثمرًا دون ثمر الوابل، فهي على جميع الأحوال لا تخلوا من أن تثمر، فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله لا يضيع كسبه قليلاً كان أو كثيراً. قال الماوردي: وزرع الطلّ أضعف من زرع المطر وأقلّ ريعاً، وفيه - وإن قلّ - تماسكٌ ونفعٌ، فأراد بضرب هذا المثل: أنّ كثير البرّ مثل زرع المطر كثير النفع، وقليل البرّ مثل زرع الطل قليل النفع، ولا تدع قليل البرّ إذا لم تفعل كثيره، كما لا تدع زرع الطلّ إذا لم تقدر على زرع المطر.

(وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ): قال النسفي: أي يرى أعمالكم على إكثار وإقلال، ويعلم نياتكم فيهما من رياء وإخلاص. وقال أبو حيان: أي أنّ الله لا يخفى عليه شيء من الأعمال والمقاصد من رياء وإخلاص، وفيه وعد ووعد. وقال العثيمين: قدّم الجار والمجرور؛ لإفادة الحصر، ومراعاة الفواصل، والحصر هنا إضافيٌّ للتهديد؛ لأن الله بصير بما نعمل، وبغيره. وهل (بَصِير) هنا من البصر بالعين، أو من العلم؟ الجواب: كونه من العلم أحسن؛ ليشمل ما نعمله من الأقوال، فإنّ الأقوال تسمع، ولا تُرى؛ وليشمل ما في قلوبنا، فإن ما في قلوبنا لا يُسمع، ولا يُرى، وإنما يعلم عند الله. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {أَيُّودُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢٦٦):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: لما تقدّم النهي عن إبطال الصدقة بالمنّ والأذى، وشبهه فاعل ذلك بالمنفق رثاء، ومثّل حاله بالصفوان المذكور، ثمّ مثّل حال من أنفق ابتغاء وجه الله، أعقب ذلك كلّ هذه الآية.

وقال البقاعي: لما قدّم سبحانه وتعالى أنّ المنّ مبطل للصدقة، ومثّله بالرياء، وضرب لهما مثلاً، ورغب في الخالص، وختم ذلك بما يصلح للترهيب من المنّ والرياء، رجع إليهما؛ دلالة على الاهتمام بهما، فضرب لهما مثلاً أوضح من السالف وأشدّ في التنفير عنهما والبعد منهما، فقال: {أَيُّودُ أَحَدُكُمْ...}.

• تفسير الآية:

(أَيُّودُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ): قال الرازي: الودّ: هو المحبة الكاملة. وإنما قال: (أَيُّودُ) ولم يقل: (أَيُّودُ)؛ لأنّ المودة هي المحبة التامة، ومعلوم أنّ محبة كلّ أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة، فلمّا كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال: (أَيُّودُ أَحَدُكُمْ) حصول مثل هذه الحالة؛ تنبيهاً على الإنكار التامّ، والنفرة البالغة إلى الحدّ الذي لا مرتبة فوقه. وقال أبو حيان: الهمزة للاستفهام، والمعنى على التباعد والنفي، أي ما يودّ أحد ذلك؟ و(أحد) هنا ليس المختصّ بالنفي وشبهه، وإنما المعنى: أيودّ واحد منكم؟ على طريق البدلية. وقال الشوكاني: الودّ: الحبّ للشيء مع تمنّيه. والهمزة الداخلة على الفعل؛ لإنكار الوقوع. والجنة: تطلق على الشجر الملتف وعلى الأرض التي فيها الشجر، والأول أولى هنا؛ لقوله: (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) بإرجاع الضمير إلى الشجر من دون حاجة إلى مضاف محذوف، وأمّا على الوجه الثاني فلا بدّ من تقديره، أي من تحت أشجارها، وهكذا قوله الآتي: (فَاحْتَرَقَتْ) لا يحتاج إلى تقدير مضاف على الوجه الأوّل، وأمّا على الثاني فيحتاج إلى تقدير، أي فاحترقت أشجارها. وقال ابن عاشور: الاستفهام في قوله: (أَيُّودُ) استفهام إنكار وتحذير كما في قوله تعالى: {أَيُّجِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا} [الحجرات: ١٢]. والهيئة المشبهة محذوفة، وهي هيئة المنفق نفقة متبعة بالمنّ والأذى. انتهى كلامه. وأمّا معنى الآية: فقال السمعاني: معنى الآية: روى أنّ عمر - رضي الله عنه - سأل الصحابة عن معنى هذه الآية، فقالوا: الله أعلم، فعُصِبَ عمر، وقال:

قُولُوا: نعم، أو لا نعم، ونحن نعلم أنّ الله يعلم، فَسَكْتُوا، وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِيهِمْ، فَقَالَ: فِي قَلْبِي شَيْءٌ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: قل، وَلَا تَحْقِرْ نَفْسَكَ، ضَرْبٌ مِثْلًا لِعَمَلٍ. وَرَوَى تَمَامُ الْكَلَامِ فِيهِ. ثُمَّ اخْتَلَفُوا، مِنْهُمْ مَنْ قَالَ: تَمَامُ الْكَلَامِ مِنْ عُمَرُ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: تَمَامُ الْكَلَامِ مِنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.. وَتَمَامُهُ: أَنَّ اللَّهَ ضَرْبٌ هَذَا مِثْلًا لِلَّذِي يَعْمَلُ طَوْلَ عُمَرُ عَمَلًا، ثُمَّ يَحْبِطُهُ بَرِيَاءً أَوْ بِشَيْءٍ فِي آخِرِ عُمَرُ، فَيَفُوتُهُ ذَلِكَ، وَلَا يَنْفَعُهُ فِي أَحْوَجِ حَالٍ يَكُونُ إِلَيْهِ، كَالَّذِي لَهُ بُسْتَانٌ ذَاتُ أَشْجَارٍ وَثَمَارٍ وَأَنْهَارٍ، فَيَدْرِكُهُ الْكِبَرُ، وَلَهُ عِيْلَةٌ كَبِيرَةٌ وَأَوْلَادُهُ صِغَارٌ، فَلَمَّا قَرِبَ إِذْرَاكَ وَاحْتِاجَ إِلَيْهِ، أَصَابَتْهُ نَارٌ فَأَخْرَقَتْهُ، فَيَفُوتُهُ ذَلِكَ فِي أَحْوَجِ حَالٍ يَكُونُ إِلَيْهِ. وَقَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ: هَذِهِ الْآيَةُ مِثْلُ ضَرْبِهِ اللَّهُ فِي الْحُسْرَةِ بِسَلْبِ النِّعْمَةِ عِنْدَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ. وَفِيهِمْ قَصْدٌ بِهِ ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ مِثْلُ الَّذِي يَخْتَمُ لَهُ بِالْفُسَادِ فِي آخِرِ عُمرِهِ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ. الثَّانِي: أَنَّهُ مِثْلُ الْمَفْرُطِ فِي طَاعَةِ اللَّهِ حَتَّى يَمُوتَ، قَالَهُ مُجَاهِدٌ. الثَّالِثُ: أَنَّهُ مِثْلُ الْمَرَائِي فِي النِّفَقَةِ، يَنْقُطِعُ عَنْهُ نَفْعُهَا أَحْوَجَ مَا يَكُونُ إِلَيْهِ، قَالَهُ السَّيِّ. وَقَالَ أَبُو حَيَّانٍ: قَالَ السَّيِّ: هَذَا مِثْلُ آخِرِ الْمَرَائِي. وَقَالَ ابْنُ زَيْدٍ: هُوَ مِثْلُ اللَّمَّانِ فِي الصَّدَقَةِ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ، وَقَتَادَةُ، وَالرَّبِيعُ، وَغَيْرُهُمْ: لِلْمَفْرُطِ فِي الطَّاعَةِ. وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ: لِمَنْ أُعْطِيَ الشَّبَابُ وَالْمَالُ، فَلَمْ يَعْمَلْ حَتَّى سَلَبَا. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: لِمَنْ عَمِلَ أَنْوَاعَ الطَّاعَاتِ كَجَنَّةٍ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ، فَخْتَمَهَا بِإِسَاءَةٍ كِإِعْصَارٍ، فَشَبَّهَ تَحْسِرَهُ حِينَ لَا عُدَّ، بِتَحْسِرِ كَبِيرٍ هَلَكْتَ جَنَّتُهُ أَحْوَجَ مَا كَانَ إِلَيْهَا، وَأَعْجَزَ عَنْ عِمَارَتِهَا، وَرَوَى نَحْوُ مِنْ هَذَا عَنْ عُمَرَ. وَقَالَ الْحَسَنُ: هَذَا مِثْلُ قَلٍّ وَاللَّهُ مِنْ يَعْقِلُهُ: شَيْخٌ كَبِيرٌ ضَعْفَ جِسْمِهِ وَكَثْرَ صَبِيَانِهِ، أَفْقَرُ مَا كَانَ إِلَى جَنَّتِهِ، وَأَنْ أَحْدَكُمُ وَاللَّهُ أَفْقَرُ مَا يَكُونُ إِلَى عَمَلِهِ إِذَا انْقَطَعَتْ عَنْهُ الدُّنْيَا. وَقَالَ الْعَثِيمِينَ: هَذَا الْأَمْرُ الَّذِي بَيَّنَّهُ اللَّهُ هُنَا ضَرْبُهُ اللَّهُ مِثْلًا لِلْمَنْفِقِ الْمَانِّ بِنَفَقَتِهِ، انْظُرْ كَيْفَ يَبْدِئُ اللَّهُ وَيَعِيدُ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ؛ لِلتَّنْفِيرِ مِنَ الْمَنِّ بِالصَّدَقَةِ، وَالَّذِي يَشَبُّهُ الْإِعْصَارُ نَفْسَ الْمَنِّ، فَهَذَا الرَّجُلُ تَصَدَّقَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ، فَهَذِهِ الصَّدَقَةُ تَنْمُو لَهُ: الْأَلْفُ يَكُونُ بِسَبْعِمِائَةِ أَلْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ، لَكِنَّهُ مَنَّ بِهَذِهِ الصَّدَقَةِ، فَصَارَ هَذَا الْمَنُّ بِمَنْزِلَةِ الْإِعْصَارِ الَّذِي أَصَابَ تِلْكَ الْجَنَّةَ الْفِيحَاءَ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ تَنْزِلَ هَذِهِ الصُّورَةُ عَلَى الْمَرَائِي؛ لِأَنَّ الْمَرَائِيَّ لَمْ يَغْرَسْ شَيْئًا أَصْلًا.

(مِنْ نُحَيْلٍ وَأَعْنَابٍ): قَالَ ابْنُ عَطِيَّةٍ: وَخَصَّ النُّحَيْلَ وَالْأَعْنَابَ بِالذِّكْرِ؛ لِشَرْفِهِمَا وَفَضْلِهِمَا عَلَى سَائِرِ الشَّجَرِ. وَقَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ: إِنَّمَا ذَكَرَ النُّحَيْلَ وَالْأَعْنَابَ؛ لِأَنَّهُمَا مِنْ أَنْفُسِ مَا يَكُونُ فِي الْبَسَاتِينِ. وَقَالَ أَبُو حَيَّانٍ: لِمَا كَانَ النُّحَيْلُ وَالْأَعْنَابُ أَكْرَمَ الشَّجَرِ وَأَكْثَرُهَا مَنَافِعَ، حُصًّا بِالذِّكْرِ، وَجَعَلَتِ الْجَنَّةُ مِنْهُمَا، وَإِنْ كَانَ فِي الْجَنَّةِ غَيْرُهُمَا، وَحَيْثُ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ ذِكْرُ هَذَا، نَصَّ عَلَى النُّحَيْلِ دُونَ الثَّمَرَةِ، وَعَلَى ثَمَرَةِ الْكَرَمِ دُونَ الْكَرَمِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَنَافِعِ الْكَرَمِ هُوَ ثَمَرَتُهُ دُونَ أَصْلِهِ، وَالنُّحَيْلُ كُلُّهُ مَنَافِعُهُ عَظِيمَةٌ، تَوَازِي مَنَافِعَةَ

ثمرته من خشبه وجريده وليفه وخصه، وسائر ما يشتمل عليه؛ فلذلك . والله أعلم . اقتصر على ذكر النخيل وثمره الكرم. وقال العثيمين: (مِنْ تَخْيِيلٍ وَأَعْنَابٍ): هذه من أفضل المأكولات، فالتمر حلوى، وقوت وفاكهة، والعنب كذلك حلوى، وقوت، وفاكهة.

(بَحْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ): قال الماوردي: لأن أنفوسها ما كان ماؤها جارياً.

(لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ): أي مع النخل والعنب. قال البيضاوي: ذَكَرَ أَنَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ؛ ليدل على احتوائها على سائر أنواع الأشجار، ويجوز أن يكون المراد بالثمرات: المنافع. وقال أبو السعود: ليس المراد بالثمرات العموم، بل إنما هو التكثر، كما في قوله تعالى: {وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} [النمل: ٢٣].

(وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ): (وَأَصَابَهُ): قال الواحدي: عطف بماضٍ على مستقبل، قال الفراء: وذلك يجوز في (يَوَدُّ)؛ لأنها تتلقى مَرَّةً ب(أَنْ)، ومَرَّةً ب(لَوْ)، فجاز أن يقدر أحدهما مكان الآخر؛ لاتفاق المعنى، كأنه قيل: أيود أحدكم لو كانت له جنة، وذلك أَنَّ (لو، وَأَنْ) مضارعان في المعنى، فتجانب (أَنْ) بجواب (لَوْ)، و(لَوْ) بجواب (أَنْ)، قال الله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ} إلى قوله: {وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ} [البقرة: ٢٢١] المعنى: وإن أعجبتمكم، وقال تعالى: {وَلَمَّا أَرْسَلْنَا رِجَالًا فَأَرَاهُ مُصَفَّرًا لَظُلُّوا} [الروم: ٥١]، فأجبت (لئن) بإجابة (لو)، وقال تعالى: {وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ} [القلم: ٩]، معناه: ودّوا أن تدهن. وقال الرازي: فإن قيل: كيف عطف (وَأَصَابَهُ) على (أَيُودُّ)، وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل؟ قلنا: الجواب عنه من وجهين: الأول: قال صاحب «الكشاف»: (الواو): للحال لا للعطف، ومعناه: (أَيُودُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ) حال ما أصابه الكبر ثم إنها تحرق. الثاني: قال الفراء: وددت أن يكون كذا ووددت لو كان كذا، فحمل العطف على المعنى، كأنه قيل: أيود أحدكم إن كان له جنة وأصابه الكبر. وقال أبو حيان: (وَأَصَابَهُ): الظاهر: أَنَّ (الواو) للحال، و(قد) مقدرة، أي وقد أصابه الكبر، كقوله: {وَكُنْتُمْ أََمْْوَائًا فَأَحْيَاكُمْ} [البقرة: ٢٨]، أي وقد كنتم. وقيل: معناه: ويصيبه، فعطف الماضي على المضارع؛ لوضعه موضعه. انتهى كلامه. (الْكِبَرُ): قال الماوردي: لأن الْكِبَرُ قد يُنْسَى من سعي الشباب في كسبه، فكان أضعف أملاً وأعظم حسرة. وقال ابن الجوزي: وخص ذلك بالكبر؛ لأنه قد يغس من سعي الشباب في أكسابهم.

(وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ): قال ابن الجوزي: أي ضعاف، وإذا ضعفت الذرية كان أحنى عليهم، وأكثر إشفاقاً. وقال الرازي: المراد من ضعف الذرية: الضعف بسبب الصغر والطفولية. وقال الألوسي: ضعفاء: جمع ضعيف، كشركاء: جمع شريك. وترك التعبير بصغار مع مقابلة الكبير؛ لأنه أنسب.

(فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ): قال أبو حيان: (فَأَصَابَهَا): في العطف بـ(الفاء) دليل على أنها حين أزهرت وحسنت للانتفاع بها أعقبها الإعصار. (إِعْصَارٌ): أتى بالضمير مذكراً؛ لأن الإعصار مذكر من سائر أسماء الرياح. (فِيهِ نَارٌ): ارتفاع (نَارٌ) على الفاعلية بالجار قبله، أو كائن فيه نار. (فَأَحْتَرَقَتْ): هذا فعل مطاوع لأحرق، كآته قيل: فيه نار أحرقتها فاحترقت، كقوله: أنصفته فانصف، وأوقدته فأتقد. وهذه المطاوعة هي انفعال في المفعول يكون له قابلية للواقع به، فيتأثر له. انتهى كلامه. وفي المراد بالإعصار هنا ثلاثة أقوال: الأول: أي السموم الذي يقتل، حكاة السدي. الثاني: أي ربح تهب من الأرض إلى السماء كالعمود، تسميها العامة الزوبعة، وإنما قيل لها: إعصار؛ لأنها تلتفت كالنفث الثوب المعصور، وقيل: لأنها تعصر السحاب. الثالث: قال الحسن: أي ربح فيها برد شديد. قال ابن عطية: الإعصار: الريح الشديدة العاصف التي فيها إحراق لكل ما مرت عليه، يكون ذلك في شدة الحر، ويكون في شدة البرد.

(كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ): (كَذَلِكَ): أي مثل هذا البيان. (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ): قال الماوردي: يحتمل وجهين: أحدهما: يوضح لكم الدلائل. الثاني: يضرب لكم الأمثال. (لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ): قال ابن عباس: أي لعلكم تتفكرون في زوال الدنيا وفنائها، وإقبال الآخرة وبقائها. وقال مجاهد: أي لعلكم تطيعون. وقال الماوردي: يحتمل وجهين: أحدهما: أي تعتبرون؛ لأن المفكر معتبر. الثاني: أي تهتدون؛ لأن الهداية التَّفَكُّر.

قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧)}:

• سبب نزول الآية: قال ابن الجوزي: في سبب نزولها قولان: أحدهما: أن الأنصار كانوا إذا جدوا النخل، جاء كل رجل بشيء من ذلك فعلقه في المسجد، ف يأكل منه فقراء المهاجرين، وكان أناسٌ

مَنْ لا يرغب في الخير يجيء أحدهم بالقنو فيه الحشف والشيص، فيعلّقه، فنزلت هذه الآية. هذا قول البراء بن عازب.

الثاني: أنّ النبيّ، أمر بركة الفطر، فجاء رجل بتمر رديء، فنزلت هذه الآية. هذا جابر بن عبد الله.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: ومناسبة هذه الآية لما قبلها: هو أنّه لما ذكّر فضل النفقة في سبيل الله وحثّ عليها، وقبح المنّة ونهى عنها، ثمّ ذكّر القصد فيها من الرياء وابتغاء رضا الله، ذكر هنا وصف المنفق من المختار.

وقال البقاعي: لما رغب في الفعل وتخليصه عن الشوائب أتبعه المال المنفق منه، فأمر بطيّبه، فقال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...}.

وقال العثيمين: بعد أن ذكر الله فيما سبق فضيلة الإنفاق ابتغاء وجهه، وسوء العاقبة لمن منّ بصدقته، أو أنفق رياءً، حثّ على الإنفاق، لكن الفرق بين ما هنا، وما سبق: أنّ ما هنا بيان للذي يتفق منه، وهناك بيان للذي يتفق عليه.

• تفسير الآية:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ): (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا): الخطاب لجميع الأمة. (أَنْفِقُوا): قال الرازي: اختلفوا في المراد من قوله تعالى: (أَنْفِقُوا) على ثلاثة أقوال: القول الأول: قال الحسن: المراد منه: الزكاة المفروضة؛ لأن قوله (أَنْفِقُوا) أمر، وظاهر الأمر للوجوب، والإنفاق الواجب ليس إلا الزكاة وسائر النفقات الواجبة. القول الثاني: قال قوم: المراد منه صدقة التطوّع؛ لما روي عن عليّ بن أبي طالب، والحسن، ومجاهد: أنّ البعض كان يتصدّق بشرار ثماره وردّيء أمواله، فأنزل الله هذه الآية. القول الثالث: أنّه يتناول الفرض والنفل؛ لأن المفهوم من الأمر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك من غير أن يكون فيه بيان أنه يجوز الترك أو لا يجوز، وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفل، فوجب أن يكونا داخليين تحت الأمر. انتهى كلامه. (من طَيِّبَاتِ): في المراد بالطيّب هاهنا: قولان: أحدهما: أنّه الجيّد الأنفس وليس المحرّم، قاله ابن عباس، ويرجّحه سبب نزول الآية؛ ولأن المحرّم لا يجوز أخذه لا بإغماض ولا بغير إغماض. الثاني: أنّه الحلال، قاله ابن مسعود، ومجاهد؛ لأن المراد من الطيّب في هذه الآية: الحلال، وضدّه الحرام، فثبت بهذا أنّ المراد بـ(الطيّب) هنا:

ليس هو الجيد، بل الحلال. (مَا كَسَبْتُمْ): في المراد به قولان: الأول: يعني به الذهب والفضة، وهو قول علي . الثاني: يعني به التجارة، قاله مجاهد. قال العثيمين: أي ما حصلتموه بالكسب، كالذي يحصل بالبيع والشراء، والتأجير، وغيرها، وكل شيء حصل بعمل منك فهو من كسبك. انتهى كلامه. وباستقراء الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ الاكتساب، لا نجد ورد بمعنى كسب الحسنات، ولم يعبر القرآن عن الحسنات والصالحات إلا بلفظ (كَسَبَ)، وأما استعمال القرآن للفعل المجرد: (كَسَبَ) في المعاصي والسيئات فهو على معنى التعمد، فالعاصي قد اعتاد العصيان، فناسبه أن يُسند إليه الفعل بصيغته المجردة: (كَسَبَ). أما الصيغة المزيدة: (اكتسب) فتدل على بذل الجهد، فناسب استعمالها في معنى الاجتهاد في تحصيل النفع أو ما هو مَطْنَةُ النفع وإن كان شراً^{٢٠}. (وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ): فيه امتنان وتنبية على الإحسان التام. والمعنى: أي من طيبات ما أخرجنا لكم من الأرض، وحذف؛ لدلالة ما قبله عليه، وهي الزروع، والثمار، والمعادن، والركاز مما فيه زكاة كما بينته السنة. قال السمعاني: قيل: هو الأمر بإخراج العشور. وقيل: هو أمر بإخراج الحقوق التي كانت واجبة في نبات الأرض في الابتداء، ثم صارت منسوخة بآيات الزكاة. وقيل: هو في صدقات التطوع. وقال الألوسي: وأعاد (من) في المعطوف؛ لأن كلاً من المتعاطفين نوع مستقل، أو للتأكيد. ولعله أولى.. وترك ذكر الطيبات؛ لعلمه مما قبله. وقيل: لعلمه مما بعد. وبعضهم جعل (ما) عبارة عن ذلك. انتهى كلامه. وقال العثيمين: (وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ): قال بعضهم: إنه معطوف على (ما) في قوله تعالى: (مَا كَسَبْتُمْ)، يعني: ومن طيبات ما أخرجنا لكم من الأرض، ولكن الصحيح الذي يظهر: أنه معطوف على قوله تعالى: (طَبِيبَاتٍ)، يعني: أنفقوا من طيبات ما كسبتم، وأنفقوا مما أخرجنا لكم من الأرض؛ لأن ما أخرج الله لنا من الأرض كله طيب ملك لنا، وقوله: (مِمَّا): لو قلنا: إِنَّ (من) للتبعيض يكون المعنى: أنفقوا بعض طيبات ما كسبتم، وبعض ما أخرجنا لكم من الأرض، وهناك احتمال: أَنَّ (من) لبيان الجنس، فيشمل ما لو أنفق الإنسان كل ماله، وهذا عندي أحسن؛ لأن التي للجنس تعم القليل والكثير، وقوله تعالى: (أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) يشمل ما أخرج من ثمرات النخيل، والأعنان، والزروع، والفاكهة، والمعادن، وغير ذلك مما يجب أن ننفق منه. وقال أيضاً: في قوله تعالى: (من طَبِيبَاتٍ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) لماذا عبر في الأول تعبيراً يدل على أَنَّ ذلك من فعل العبد، وفي الثاني عبر تعبيراً يدل على أنه ليس من فعل العبد؟ والجواب: لأن نمو التجارة بالكسب، وغالبه من فعل العبد: يبيع، ويشترى،

^{٢٠}. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

ويكسب، أمّا ما خرج من الأرض فليس من فعل العبد، كما قال تعالى: {أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ} [الواقعة: ٦٤، ٦٣].

(وَلَا تَيْمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ): (وَلَا تَيْمَّمُوا): قال الألوسي: أي لا تقصدوا. وأصله (تَيْمَّمُوا) بقاءين، فحذفت إحداهما؛ تخفيفاً، إمّا الأولى، وإمّا الثانية على الخلاف. (الْخَبِيثُ): في المراد بالخبث هنا قولان: أحدهما: أنّه الرديء، قاله الأكثرون، وسبب الآية يدلّ عليه. الثاني: أنّه الحرام، قاله ابن زيد. وقال صديق خان: تقديم الظرف يفيد التخصيص، أي لا تخصّصوا الخبيث بالإنفاق، أي لا تقصدوا المال الخبيث مخصّصين الإنفاق به قاصرين له عليه. وقال العثيمين: أي لا تقصدوا الرديء تخرجونه، وتبقون لأنفسكم الطيب، فإنّ هذا ليس من العدل؛ ولهذا قال تعالى: (وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ). (مِنْهُ تُنْفِقُونَ): قال الرازي: أمّا قوله تعالى: (مِنْهُ تُنْفِقُونَ)، فاعلم أنّ في كَيْفِيَّةِ نَظْمِ الآية وجهين: الأوّل: أنّه تمّ الكلام عند قوله: (وَلَا تَيْمَّمُوا الْخَبِيثَ)، ثم ابتداءً، فقال: (مِنْهُ تُنْفِقُونَ..)، فقله: (مِنْهُ تُنْفِقُونَ) استفهام على سبيل الإنكار، والمعنى: أمّنهُ تنفقون مع أنكم لستم بآخِذِيهِ إِلَّا مع الإغماض. الثاني: أنّ الكلام إنّما يتمّ عند قوله: (إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ)، ويكون (الذي مضى)، والتقدير: ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم بآخِذِيهِ إِلَّا بالإغماض فيه، ونظيره: إضمار (التي) في قوله تعالى: {فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا} [البقرة: ٢٥٦]، والمعنى: الوثقى التي لا انفصام لها. وقال أبو السعود: (مِنْهُ تُنْفِقُونَ): الجارّ متعلّق بـ(تُنْفِقُونَ)، والضمير للخبيث، والتقديم للتخصيص، والجملة حال من فاعل تيمموا، أي لا تقصدوا الخبيث قاصرين الإنفاق عليه، أو من الخبيث: أي مختصّاً به الإنفاق. انتهى كلامه. (وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ): أي لو أهدي إليكم الخبيث لما قبلتموه، أو إذا كان لكم على أحد حقّ فأعطاكموه لما قبلتموه. أو في بيعكم وديونكم. (إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ): فيه سبعة أقوال: الأوّل: قال البراء بن عازب، وابن عباس، والضحاك، وغيرهم: معناه: ولستم بآخِذِيهِ فِي دِيُونِكُمْ وَحَقُوقِكُمْ عِنْدَ النَّاسِ إِلَّا بِأَنْ تَتَسَاهَلُوا فِي ذَلِكَ. الثاني: إلّا أن تحطّوا في الثمن، قاله ابن عباس. الثالث: إلّا بوكس، فكيف تعطونه في الصدقة؟! قاله الزجاج. الرابع: إلّا أن ترخصوا لأنفسكم فيه، قاله السديّ. الخامس: أي إلّا عن إغماض منكم، أي كراهية، فتأخذونه كأنتكم قد أغمضتم أعينكم، فلا ترونه كراهةً فيما أعطيتكم. السادس: أي إلّا أن يهضم أحدكم، فيأخذ دون حقه؛ مخافة أن يذهب جميع حقه. السابع: أي إلّا أن يضطرّ أحدكم، فمستته الحاجة فرضي بذلك.

(وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ): في قوله: (غَنِيٌّ): إعلام من الله بأنه تعالى لم يطلب الصدقات لنفسه. وفي قوله: (حَمِيدٌ) حث من الله لعباده على تحري الإنفاق من الطيب؛ ليحمدهم عليه، فإنه تعالى لا يحمد على الإنفاق من الخبيث. قال السمرقندي: (غَنِيٌّ): أي غني عما عندكم من الصدقات. و(حَمِيدٌ): أي في أفعاله. ويقال: (حَمِيدٌ): بمعنى محمود. ويقال: (حَمِيدٌ): أي أهل أن يحمد. ويقال: (حَمِيدٌ): أي يقبل القليل، ويعطي الجزيل. وقال ابن كثير: (غَنِيٌّ حَمِيدٌ): هو الغني: أي وإن أمركم بالصدقات وبالطيب منها، فهو غني عنها، وما ذاك إلا أن يساوي الغني الفقير. وهو الحميد: أي الم محمود في جميع أفعاله وأقواله وشرعه وقدره، لا إله إلا هو، ولا رب سواه. وقال الألوسي: (غَنِيٌّ): أي عن نفقاتكم، وإنما أمركم بما لا تنفعاكم، وفي الأمر بأن يعلموا ذلك مع ظهور علمهم به: توبيخ لهم على ما يصنعون من إعطاء الخبيث، وإيدان بأن ذلك من آثار الجهل بشأنه عن شأنه. (حَمِيدٌ): أي مستحق للحمد على نعمه، ومن جملة الحمد اللائق بجلاله: تحري إنفاق الطيب مما أنعم به. وقيل: (حَمِيدٌ): أي حامد بقبول الجيد والإثابة عليه. وقال العثيمين: (غَنِيٌّ): أي لم يطلب منكم الإنفاق لفقره واحتياجه. (حَمِيدٌ): يحتمل أن تكون بمعنى حامد، وبمعنى محمود؛ وكلاهما صحيح؛ لأن «فعيلاً» تأتي بمعنى فاعل، وبمعنى مفعول، إتيانها بمعنى فاعل مثل: «رحيم» بمعنى راحم، و «سميع» بمعنى سامع، وإتيانها بمعنى مفعول مثل: «قتيل»، و «جريح»، و «ذبيح»، وما أشبه ذلك، وهنا (حَمِيدٌ) تصح أن تكون بمعنى حامد، وبمعنى محمود، أما كون الله محموداً فظاهر، وأما كونه حامداً؛ فلأنه يَحْمَدُ من يستحق الحمد من عباده. ووجه المناسبة في ذكر «الحميد» بعد «الغني»: أن غناه عز وجل غنى يحمد عليه، بخلاف غنى المخلوق، فقد يحمد عليه، وقد لا يحمد، فلا يحمد المخلوق على غناه إذا كان بخيلاً، وإنما يحمد إذا بذله، والله غني حميد، فهو لم يسألكم هذا لحاجته إليه، ولكن لمصلحتكم أنتم.

قال الله تعالى: {الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} (٢٦٨):

● مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما رغب الإنسان في إنفاق أجود ما يملكه حذر به بعد ذلك من وسوسة الشيطان، فقال: {الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ}.

● تفسير الآية:

(الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ): (الشَّيْطَانُ): قال الرازي: اختلفوا في المراد بالشيطان هنا: ف قيل: إبليس. وقيل: سائر الشياطين. وقيل: شياطين الجن والإنس. وقيل: النفس الأمارة بالسوء. قال ابن عاشور: قدّم الشيطان مسنداً إليه؛ لأنّ تقديمه مؤذن بدمّ الحكم الذي سيق له الكلام وشؤمه؛ لتحذير المسلمين من هذا الحكم. وقال العثيمين: الشيطان: اسم من أسماء إبليس، قيل: إنه مشتقّ من (شطن) إذا بُعد، وعلى هذا فالنون أصلية. وقيل: إنه مشتقّ من (شاط) إذا تغيّط، وغضب؛ لأنّ صفته هو التغيّط، والغضب، والحمق، والجهل، ولكن الأول أقرب: أنه من (شطن) إذا بعد، بدليل أنه مصروف، و(أل) فيه للجنس، فليس خاصّاً بشيطان واحد. انتهى كلامه. (يَعِدُّكُمُ الْفَقْرَ): قال أبو السعود: الوعد: هو الإخبار بما سيكون من جهة المخبر، مترتباً على شيء من زمان أو غيره، يستعمل في الشرّ والخير. انتهى كلامه. والمعنى هنا: أي يخوّفكم الفقر؛ لتمسكوا ما بأيديكم، فلا تنفقوه في مرضاة الله. وقيل: أي يسوّل لكم وقوعه في المستقبل إذا أنفقتم خيار أموالكم. وقيل: أي يهدّدكم الفقر إذا تصدّقتم. والوعد في كلام العرب إذا أطلق فهو في الخير، وإذا قيّد بالموعود ما هو فقد يقدر بالخير وبالشرّ كالبشارة. فهذه الآية ممّا يقيد فيها الوعد بالمعنيين جميعاً. قال الألوسي: وقدّم وعد الشيطان على أمره؛ لأنه بالوعد يحصل الاطمئنان إليه، فإذا اطمأن إليه وخاف الفقر تسلّط عليه بالأمر؛ إذ فيه استعلاء على المأمور. (وَيَأْمُرُكُم): قال أبو حيّان: أي يغريكم بها إغراء الأمر. وتقدّم وعد الشيطان على أمره؛ لأنه بالوعد يحصل الاطمئنان إليه، فإذا اطمأن إليه وخاف الفقر تسلّط عليه بالأمر؛ إذ الأمر استعلاء على المأمور. وقال الألوسي: المراد بالأمر بذلك: الإغراء والحثّ عليه، ففي الكلام استعارة مُصَرَّحَةٌ بتبعيّة. (بِالْفَحْشَاءِ): في المراد بالفحشاء هنا ثلاثة أقوال: الأول: أي البخل، والعرب تسمي البخل: فاحشاً. قال القاسمي: قال الحرالي: الفحشاء: كلّ ما اجتمعت عليه استقباحات الشرع، وأعظم مراد بها هنا: البخل الذي هو أدوأ داء؛ لمناسبة ذكر الفقر، وعليه ينبني شرّ الدنيا والآخرة، ويلازمه الحرص، ويتابعه الحسد، ويتلاحق به الشرّ كلّ. وقال العثيمين: وإنما فُسِّرَ هنا بالبخل؛ لأنّ فحش كلّ شيء بحسب القرينة، والسياق، فقد يراد به: الزنا، كقوله: {وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً} [الإسراء: ٣٢]. وقد يراد به: اللواط، كما في قوله: {وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ} [الأعراف: ٨٠]. وقد يراد به: ما يستفحش من الذنوب عموماً، كقوله: {الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ}

وَالْفَوَاحِشَ} [الشورى: ٣٧]. الثاني: الفحشاء: أي المعاصي. قال ابن عباس: في هذه الآية اثنتان من الله، واثنتان من الشيطان. الثالث: الفحشاء: أي الكلمة السيئة، فتكون هذه الجملة كالتأكيد للأولى.

(وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا): (وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً): قال أبو السعود: الوعد: هو الإخبار بما سيكون من جهة المخبر، مترتباً على شيء من زمان أو غيره، يستعمل في الشر والخير. انتهى كلامه. والمعنى: أن الله يعد المنفقين في سبيله وابتغاء مرضاته مغفرة لذنوبهم، فدلّ هذا على أنّ الإنفاق من أسباب المغفرة. والمغفرة: هي الستر على عباده في الدنيا والآخرة. والجملة في مقابلة ما أمركم الشيطان بالفحشاء. قال ابن عاشور: هذا عطف على جملة: (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ)؛ لإظهار الفرق بين ما تدعو إليه وساوس الشيطان وما تدعو إليه أوامر الله. وقال العثيمين: هذه الجملة مقابلة لما سبقها: الفضل ضد الفقر، والمغفرة ضد الفحشاء؛ لأن الفحشاء تُكسب الذنوب، والمغفرة تمحو الذنوب، ففرّق بين هذا. انتهى كلامه. (منه): هذا مؤكّد لفحاشتها، وفيه تصريح بما علم ضمناً من الوعد كما علمت مبالغة في توهين أمر الشيطان. قال الرازي: في الآية لفظان يدلّان على كمال هذه المغفرة: أحدهما: التنكير في لفظة المغفرة، والمعنى: مغفرة أي مغفرة. الثاني: قوله: (منه) الذي يدلّ على كمال حال هذه المغفرة؛ لأن كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء، وكون المغفرة منه معلوم أيضاً لكلّ أحد فلما خصّ هذه المغفرة بأنّها منه علم أنّ المقصود: تعظيم حال هذه المغفرة؛ لأن عظم المعطي يدلّ على عظم العطية. (وَفَضْلًا): أي في مقابلة ما خوّفكم الشيطان من الفقر. قال ابن عباس: والله يعدكم مغفرة لفحشائكم، وفضلاً في الرزق. وقال الحسن: أي الجنة. وقيل: الفضل: هو الرزق في الدنيا والتوسعة والتّعيم في الآخرة، وبكلّ قد وعد الله. قال ابن عاشور: (وَفَضْلًا): صفته محذوفة؛ لدلالة المذكور عليها، أي وفضلاً كائننا منه تعالى، أي خلفاً ممّا أنفقتم زائداً عليه في الدنيا، وقيل: أي ثواباً في الآخرة.

(وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ): قيل: (وَاسِعٌ): أي أنّ الله يُعْطِي من سعة. (عَلِيمٌ): أي يعلم حيث يضع عطاءه، ويعلم الغيب والشهادة. وهما اسمان من أسمائه تعالى. وقيل: (وَاسِعٌ): أي يعطيكم من سعته، ما شاء لمن شاء. (عَلِيمٌ): أي عليم بمن يطيعه فيتفضل عليه، ومن يعصيه فيغفر له أو يعاقبه. وقيل: (وَاسِعٌ): أي واسع الفضل. (عَلِيمٌ): أي عليم بما تنفقون. وقيل: (وَاسِعٌ): أي غنيّ قادر على إغنائكم وإخلاف ما تنفقونه. (عَلِيمٌ): أي عليم بمواضع الصدقات. وقيل: (وَاسِعٌ): أي واسع المغفرة، قادر على إغنائكم،

وإخلاف ما تنفقونه. (عَلِيمٌ): أي لا يخفى عليه ما تنفقون، فهو يخلفه عليكم، وقيل: عليم بالنيات والأعمال، وقيل: عليم بأحوال عباده.

قال الله تعالى: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٢٦٩)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة: أَنَّ الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء، وَأَنَّ الرحمن يعد بالمغفرة والفضل، نبّه على أَنَّ الأمر الذي لأجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان: هو أَنَّ وعد الرحمن ترجّحه الحكمة والعقل، ووعد الشيطان ترجّحه الشهوة والنفس.

• تفسير الآية:

(يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ): أي يعطي الله الحكمة من يشاء من خلقه. ومشية الله دائما وأبدا مقرونة بالحكمة. ويستعمل (الإيتاء) للشيء الكثير والعظيم الشأن كالملك والحكمة والرحمة والخير والقرآن العظيم، بينما يكون (الاعطاء) للشيء القليل ويكون عن كره، و(الاعطاء) يتوقّف على القبول، بينما (الايئتاء) لا يتوقّف على القبول ويكون عن طيب خاطر^{٢١}. وللعلماء في المراد بالحكمة هنا واحد وثلاثون قولاً: الأول: قال ابن عباس: أي المعرفة بالقرآن، ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدّمه ومؤخّره، وحلاله وحرامه، وأمثاله. الثاني: قال مجاهد: أي الإصابة في القول والفعل. قال العثيمين: الحكمة: من أحكم بمعنى أتقن، وهي وضع الأشياء في مواضعها اللائقة بها، وتستلزم علماً، ورشداً، فالجاهل والسفيه لا تأتي منهما الحكمة إلا مصادفة. الثالث: قال مجاهد أيضاً: الكتابة. الرابع: قال أبو العالية، والربيع بن أنس: أي خشية الله. الخامس: قال أبو العالية في رواية عنه: أي الكتاب والفهم. السادس: قال إبراهيم النخعي: أي الفهم. السابع: قال أبو مالك: أي الستّة. الثامن: قال زيد بن أسلم: أي العقل. التاسع: قال مالك: أي الفقه في دين الله. العاشر: قال السدي: أي النبوة. الحادي عشر: قال عطاء: المغفرة. الثاني عشر: قال ابن القاسم: أي التفكّر في أمر الله والاتباع له. الثالث عشر: قال

^{٢١}. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

ابن القاسم أيضاً: أي طاعة الله والفقه في الدين والعمل به. الرابع عشر: قال الحسن: أي الورع. الخامس عشر: قال ابن قتيبة: أي العلم والعمل. السادس عشر: قال الماوردي: أي صلاح الدين، وإصلاح الدنيا. السادس عشر: قال أبو عثمان: نور يفرق به بين الوسواس والإلهام. السابع عشر: قال القاسم بن محمد: أن يحكم عليك خاطر الحق دون شهوتك. الثامن عشر: قال بُنْدَار بن الحسين: سرعة الجواب مع إصابة الصواب. التاسع عشر: قال المفضل: الرد إلى الصواب. العشرون: قال الكتاني: ما تسكن إليه الأرواح. الحادي والعشرون: قال ابن المقفع: ما يشهد العقل بصحته. الثاني والعشرون: أي الأمانة. الثالث والعشرون: أي المعرفة بمكائد الشيطان ووساوسه. الرابع والعشرون: إشارة بلا علة. الخامس والعشرون: إشهاد الحق على جميع الأحوال. السادس والعشرون: أي العلم اللدني. السابع والعشرون: تجريد السر لورود الإلهام. الثامن والعشرون: التفكير في الله، والاتباع له. التاسع والعشرون: معرفة معاني الأشياء. الثلاثون: الإقدام على الأفعال الحسنة الصائبة. الحادي والثلاثون: مجموع ما تقدم ذكره. قال ابن كثير: والصحيح: أن الحكمة كما قال الجمهور: لا تختص بالنبوة، بل هي أعم منها، وأعلها النبوة، والرسالة أخص، ولكن لأتباع الأنبياء حظ من الخير على سبيل التبع.

(وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا): قال القرطبي: كرر ذكر الحكمة ولم يضمها؛ اعتناء بها، وتنبهها على شرفها وفضلها. وسمى هذا خيراً كثيراً؛ لأن هذا هو جوامع الكلم. وقال الألويسي: معنى إيتائها: أي تبينها والتوفيق للعمل بها. وبناء للمفعول إتما لأن المقصود: بيان فضيلة من نال الحكمة بقطع النظر عن الفاعل، وإتما لتعين الفاعل. والإظهار في مقام الإضمار؛ للاعتناء بشأن هذا المظهر؛ ولهذا قدم من قبل على المفعول الأول؛ وللإشعار بعلّة الحكم. وقال العثيمين: فإن قال قائل: ما وجه اختلاف التعبير بين قوله تعالى: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ)، وقوله تعالى: (وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ)؟ فالجواب: - والله أعلم -: أن الحكمة قد تكون غريزة، وقد تكون مكتسبة، بمعنى أن الإنسان قد يحصل له مع المران ومخالطة الناس من الحكمة وحسن التصرف ما لا يحصل له لو كان منعزلاً عن الناس؛ ولهذا أتى بالفعل المضارع المبني للمفعول؛ ليعم كلّ طرق الحكمة التي تأتي، سواء أوتى الحكمة من قبل الله، أو من قبل الممارسة والتجارب، على أن ما يحصل من الحكمة بالممارسة والتجارب فهو من الله، هو الذي قيض لك من

يفتح لك أبواب الحكمة، وأبواب الخير. انتهى كلامه. ولفظاً: (الجَم، والكثير) بينهما تقارب دلالي، حيث يشتركان في ملمح الكثرة، ولكن يتميز لفظ: (الجَم) بملمح الشدة والاجتماع^{٢٢}.

(وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَ الْأَلْبَابِ): قال ابن كثير: أي وما ينتفع بالموعظة والتذكير إلا من له لب وعقل، يعي به الخطاب ومعنى الكلام. وقال الألوسي: أي ما يتعظ أو ما يتفكر في الآيات إلا ذوو العقول الخالصة عن شوائب الوهم وظلم اتباع الهوى، وهؤلاء هم الذين أوتوا الحكمة. ولإظهار الاعتناء بمدحهم بهذه الصفة: أقيم الظاهر مقام المضمّر. والجملة إمّا حال أو اعتراض تذييلي. وقال العنمين: أي وما يتعظ بآيات الله إلا أصحاب العقول الذين يتصرفون تصرفاً رشيداً.

قال الله تعالى: {وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ} (٢٧٠):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّه تعالى لما بيّن أنّ الإنفاق يجب أن يكون من أجود المال، ثم حثّ أولاً بقوله: {وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَيْبَةَ}، وثانياً بقوله: {الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ}، حثّ عليه ثالثاً بقوله: {وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ}.

وقال أبو بكر الجزائري: بعدما دعا تعالى عباده إلى الإنفاق في الآية السابقة أخبر تعالى أنه يعلم ما ينفقه عباده، فإن كان المُنْفِق جيداً صالحاً يعلمه ويجزي به، وإن كان خبيثاً رديفاً يعلمه ويجزي به.

• تفسير الآية:

(وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ): (وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ): في المراد بالنفقة هنا قولان: الأول: أي الزكاة المقرّوضة. الثاني: أي صدقة التطوّع. (أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ): في المراد بالنذر هنا ثلاثة أقوال: الأول: أن ينوي عمل الخير، وصدقة التطوّع. الثاني: هو ما عرف من نذر اللسان، وهو أن يوجب التصدّق على نفسه. الثالث: هو ما ألزم الإنسان نفسه من العبادات ممّا لم يكلفه الله به. قال أبو حيّان: ظاهره العموم في كلّ صدقة في سبيل الله، أو سبيل الشيطان، وكذلك النذر عام في طاعة الله أو

^{٢٢} . معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

معصيته، وأتى بالمميز في قوله: (مِنْ نَفَقَةٍ)، (وَمِنْ نَذْرٍ) وإن كان مفهوما من قوله: (وما أنفقْتُمْ) ومن قوله: (أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ)؛ لتأكيد اندراج القليل والكثير في ذلك، ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة. انتهى كلامه. (فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ): هذا كناية عن الجزاء على النفقة والنذر؛ لأن علم الله بالكائنات لا يشك فيه السامعون. قال ابن عطية: في الآية وعد ووعد، أي من كان خالص النية فهو مثاب، ومن أنفق رياء أو لمعنى آخر مما يكشفه المن والأذى ونحو ذلك فهو ظالم يذهب فعله باطلاً ولا يجد ناصراً فيه. وقال البغوي: أي يحفظه حتى يجازيكم به. وإنما قال: (يَعْلَمُهُ)؛ ولم يقل: (يعلمها)؛ لأنه رده إلى الآخر منها، كقوله تعالى: {وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا} [النساء: ١١٢]، وإن شئت حملته على «ما»، كقوله: {وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ} [البقرة: ٢٣١] ولم يقل: (بهما). وقال الرازي: في قوله: (فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ) على اختصاره، يفيد الوعد العظيم للمطيعين، والوعيد الشديد للمتمردين. وقال القرطبي: هذا شرط وجوابه. وكانت النذور من سيرة العرب تُكثر منها، فذكر الله النوعين، ما يفعله المرء متبرعاً، وما يفعله بعد إلزامه لنفسه. وفي الآية معنى الوعد والوعيد، أي من كان خالص النية فهو مثاب، ومن أنفق رياء أو لمعنى آخر مما يكسبه المن والأذى ونحو ذلك فهو ظالم، يذهب فعله باطلاً ولا يجد له ناصراً فيه. ومعنى (يَعْلَمُهُ): أي يُحصيه، قاله مجاهد. ووحد الضمير وقد ذكر شيئين، فقال النحاس: التقدير (وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ) فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا، (أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ) فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ، ثم حذف. ويجوز أن يكون التقدير: وما أنفقتم فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ، وتعود الهاء على (ما)، ويكون (أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ) معطوفاً عليه. وقال الشوكاني: قيل: إنما كان العطف فيه بكلمة (أو) كما في قولك: (زيد أو عمرو)، فإنه يقال: أكرمته، ولا يقال: أكرمتها. والأولى: أن يقال: إنَّ العطف بـ(أو) يجوز فيه الأمران: الأول: توحيد الضمير، كما في هذه الآية، وكما في قوله تعالى: {وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا} [الجمعة: ١١]، وقوله: {وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا} [النساء: ١١٢]. الثاني: تنثية الضمير، كما في قوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا} [النساء: ١٣٥]. ومن الأول في العطف بـ(الواو): قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ} [التوبة: ٣٤]. وقيل: إذا وحد الضمير بعد ذكر شيئين أو أشياء فهو بتأويل المذكور، أي فإنَّ الله يعلم المذكور، وبه جزم ابن عطية، ورجحه القرطبي، وذكر معناه كثير من النحاة في مؤلفاتهم. انتهى كلامه. وقال العثيمين: الآية لا تدل على جواز النذر، كما لو قال قائل مثلاً: «إن سُرقت فإن الله يعلم سرقتك»، فإن هذا لا يعني أنَّ السرقة جائزة، وعلى هذا فالآية لا تعارض نهي

النبي ﷺ عن النذر؛ لأن النهي عن النذر يعني إنشاء ابتداءً، فأما الوفاء به فواجب إذا كان طاعة؛ لقول النبي ﷺ: «من نذر أن يطيع الله فليطعه»^{٢٣}.

(وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ): في المراد بالظالمين هنا خمسة أقوال: الأول: أي المشركون، قاله مقاتل. الثاني: أي المنفقون بالمرء والأذى والرياء، والمنذرون في المعصية، قاله أبو سليمان الدمشقي. الثالث: أي الواضعون الصدقة في غير موضعها بالرياء أو يتصدقون من الحرام. الرابع: أي الظالمون بأي مظلمة كانت. الخامس: أي المانعون ما يجب إنفاقه، أو الوفاء به من النذور. (مِنْ أَنْصَارٍ): أي من أعوان يدفعون عذاب الله عنهم، وهي جمع نصير، مثل شريف وأشراف. قال أبو حيان: الأنصار: الأعوان جمع نصير، كحبيب وأحباب، وشريف وأشراف، أو ناصر، كشاهد وأشهاد. وجاء جمعاً باعتبار أن ما قبله جمع، كما جاء: {وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ} [آل عمران: ٢٢]، والمفرد يناسب المفرد نحو: {مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ} [البقرة: ١٢٠]. ولا يقال: انتفاء الجمع لا يدل على انتفاء المفرد؛ لأن ذلك في معرض نفي النفع والإغناء، وحصول الاستعانة، فإذا لم يجد الجمع ولم يغن، فأحرى أن لا يجدي ولا يغني الواحد. وقال العثيمين: (مِنْ أَنْصَارٍ): أي من مانعين للعذاب عنهم.

قال الله تعالى: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} (٢٧١):

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: قال ابن السائب: لما نزل قوله تعالى: {وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ} [البقرة: ٢٧٠] قالوا: يا رسول الله، صدقة السر أفضل، أم العلانية؟ فنزلت هذه الآية.

وقال أبو حيان: قال يزيد بن أبي حبيب: نزلت في الصدقة على اليهود والنصارى، وكان يأمر بقسم الزكاة في السر.

^{٢٣}. أخرجه البخاري.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كان حال الإنفاق المخبوث عليه يختلف بالسّر والجهر، فكان ممّا يسأل عنه قال سبحانه وتعالى حاثّاً على الصدقة في كلتا الحالتين مع ترجيح الإسرار؛ لما فيه من البعد عن الرياء: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ...}.

• تفسير الآية:

(إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ): في هذا نوع تفصيل لما أجمل في الشرطيّة المتقدّمة؛ ولذا ترك العطف بينهما. (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ): أي إن تبدلوا صدقات أموالكم علانية. والصدقة تطلق على الفرض والنفل، والزكاة لا تطلق إلا على الفرض. قال الواحدي: قال الزجاجي: سمّى الله الزكاة صدقة؛ لأن المال بما يصحّ ويكمل، فهي سبب لكمال المال ونمائه، كما أنّ الزكاة سميت زكاة؛ لأن بها تزكو الأموال وتُنمى وتزداد بأن يبارك الله فيها. انتهى كلام الواحدي. واعلم أنّ ألفاظ: (بدا، وبرز، وظهر): تشترك جميعها في معنى الوضوح والانكشاف، لكن يختصّ (البدو) بلمح البيان، بينما يختصّ (البروز) بلمح الشدة والبأس، ويختصّ (الظهور) بإطلاقه على معنى آخر وهو الغلبة والقوّة^{٢٤}. (فَنِعِمَّا هِيَ): هذا ثناء على إظهار الصدقات إذا كانت خالصة لله. قال الزجاج: (مَا) في تأويل الشيء، أي فنعم الشيء هي. وقال أبو علي: أي نعم الشيء إبدائها. قال البقاعي: (فَنِعِمَّا هِيَ): جمع لها الأمداح المبهمة؛ لأن (نعم) كلمة مبالغة تجمع المدح كلّ، و(مَا) كلمة مبهمّة تجمع الممدوح، فتطابقا في الإبهام، وقال أبو طالب العبدوي في شرح الإيضاح: إنّ (نعم، وبئس) للمبالغة، فالمراد بهما: التناهي في المدح والدّم؛ واختصاصهما بهذا المعنى منعنا التصرّف، واقتصر بهما على المعنى؛ لأن المدح والدّم إنما يكونان متعلّقين بما ثبت واستقرّ، لا يمدح الإنسان بما لم يقع منه.

(وَإِنْ تُخْفُوها وَتُؤْتُوها الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ): (وَإِنْ تُخْفُوها): أي وإن تبدلوا صدقات أموالكم سرّاً بحيث لا يراكم أحد من الناس. واعلم أنّ ألفاظ: (الخبء، والإخفاء، والدس، والستر، والمباراة) متقاربة دلاليّاً، فكُلّها تدلّ على الإخفاء والاستار، ويتميّز كلّ منها بلمح دلاليّ فارق في الاستعمال القرآني، ف(الإخفاء) أعمّ هذه الألفاظ، وهو الستر والكتمان. و(الخبء): إخفاء شيء ثمين. و(الدس): المبالغة

^{٢٤}. معجم الفروق الدلالية بتصريف.

في الإخفاء والستر. و(الستر): هو الوقاية والمنع^{٢٥}. (وَتَوَثُّوْهَا الْفُقَرَاءُ): قيل: ولعلّ التصريح بإيتائها الفقراء مع أنّه لا بدّ منه في الإبداء أيضاً؛ لِمَا أنّ الإخفاء مظنة الالتباس والاشتباه، فإنّ الغني ربّما يدّعي الفقر ويقدم على قبول الصدقة سرّاً ولا يفعل ذلك عند الناس، وتخصيص الفقراء بالذكر؛ اهتماماً بشأنهم. وقيل: إنّ المبداء لما كانت الزكاة لم يذكر فيها الفقراء؛ لأنّ مصرفها غير مخصوص بهم، والمخفأة لما كانت التطوّع بين أنّ مصارفها الفقراء فقط. قال ابن عاشور: وقوله: (وَتَوَثُّوْهَا الْفُقَرَاءُ): توقّف المفسّرون في حكمة ذكره، مع العلم بأنّ الصدقة لا تكون إلا للفقراء، وأنّ الصدقة المبدّاة أيضاً تعطي للفقراء: فقال العصام: كأنّ نكتة ذكره هنا: أنّ الإبداء لا ينفكّ عن إيتاء الفقراء؛ لأنّ الفقير يظهر فيه ويمتاز عن غيره؛ إذ يعلمه الناس بحاله، بخلاف الإخفاء، فاشتراط معه إيتائها للفقير حتّى على الفحص عن حال من يعطيه الصدقة. وقال الخفاجي: لم يذكر الفقراء مع المبدّاة؛ لأنّه أريد بها الزكاة ومصارفها الفقراء وغيرهم، وأمّا الصدقة المخفأة فهي صدقة التطوّع ومصارفها الفقراء فقط. انتهى كلامه. (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ): أي بذل الصدقات سرّاً أعظم لأجوركم من بذلها علانية. قال ابن الجوزي: اتّفق العلماء على أنّ إخفاء الصدقة النافلة أفضل من إظهارها. وفي الفريضة قولان: أحدهما: أنّ إظهارها أفضل، قاله ابن عباس، واختاره القاضي أبو يعلى. وقال الزجاج: كان إخفاء الزكاة على عهد رسول الله ﷺ أحسن، فأما اليوم، فالناس يسيئون الظنّ، فإظهارها أحسن. الثاني: إخفاؤها أفضل، قاله الحسن، وقتادة، ويزيد بن أبي حبيب. وقال ابن الجوزي أيضاً: وإنما فضّلت صدقة السرّ لمعنيين: أحدهما: يرجع إلى المعطي، وهو بُعْده عن الرياء، وقربه من الإخلاص، والإعراض عمّا تؤثر النفس من العلانية. الثاني: يرجع إلى المعطى، وهو دفع الدلّ عنه بإخفاء الحال؛ لأنّه في العلانية ينكسر. وقال القرطبي: ذهب جمهور المفسّرين إلى أنّ هذه الآية في صدقة التطوّع؛ لأنّ الإخفاء فيها أفضل من الإظهار، وكذلك سائر العبادات الإخفاء أفضل في تطوّعها؛ لانتفاء الرياء عنها، وليس كذلك الواجبات. وقال ابن كثير: فيه دلالة على أنّ إسرار الصدقة أفضل من إظهارها؛ لأنّه أبعد عن الرياء، إلا أن يترتّب على الإظهار مصلحة راجحة من اقتداء الناس به، فيكون أفضل من هذه الحيثية. وقال ابن عاشور: التعريف في قوله: (الصَّدَقَاتُ) تعريف الجنس، ومحمله على العموم، فيشمل كلّ الصدقات فرضها ونفلها، وهو المناسب لموقع هذه الآية عقب ذكر أنواع النفقات. وقال أيضاً: وجاء الشرط ب(إنّ) في الصدقتين؛ لأنّها أصل أدوات الشرط، ولا مقتضى للعدول عن الأصل؛ إذ كلتا الصدقتين مُرَضّ لله، وتفضيل صدقة السرّ قد

^{٢٥}. معجم الفروق الدلالية بتصرف.

وفى به صريح قوله تعالى: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ). وقال العثيمين: إخفاء الصدقة أفضل من إبدائها؛ لأنه أقرب إلى الإخلاص، وأستر للمتصدق عليه، لكن إذا كان في إبدائها مصلحة ترجح على إخفائها، مثل أن يكون إبدؤها سبباً لاقتداء الناس بعضهم ببعض، أو يكون في إبدائها دفع ملامة عن المتصدق، أو غير ذلك من المصالح فإبدؤها أفضل. وقال: وتفاضل الأعمال يكون بأسباب: أ- التفاضل في الجنس، كالصلاة مثلاً أفضل من الزكاة، وما دونهما. ب- التفاضل في النوع، فالواجب من الجنس أفضل من التطوع؛ لقوله تعالى في الحديث القدسي: «ما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضت عليه»^{٢٦}. ج- التفاضل باعتبار العامل؛ لقوله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مدَّ أحدكم ولا نصيفه»^{٢٧}. د- التفاضل باعتبار الزمان، كقوله ﷺ في العشر الأول ذي الحجة: «ما من أيام العمل الصالح فيهنَّ أحبَّ إلى الله من هذه الأيام العشر»^{٢٨}، وكقوله تعالى: {لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ} [القدر: ٣]. هـ- التفاضل بحسب المكان، كفضل الصلاة في المسجد الحرام على غيره. و- التفاضل بحسب جودة العمل وإتقانه، كقوله ﷺ: «الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأ القرآن ويتتعتع فيه وهو عليه شاقٌّ له أجران»^{٢٩}. ز- التفاضل بحسب الكيفية، مثل قوله ﷺ: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظلَّ إلا ظله»، وذكر منهم: «ورجل تصدَّق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه»^{٣٠}. وقال أيضاً: وتفاضل الأعمال يستلزم تفاضل العامل؛ لأن الإنسان يشرف، ويفضل بعمله، وتفاضل الأعمال يستلزم زيادة الإيمان؛ لأن الإيمان قول، وعمل، فإذا تفاضلت الأعمال تفاضل الإيمان، أعني زيادة الإيمان، ونقصانه، وهو مذهب أهل السنة والجماعة.

(وَيُكْفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ): قال الواحدي: والرفع في قوله تعالى: (وَيُكْفِّرُ) من وجهين: أحدهما: أن يجعله خبر مبتدأ محذوف، تقديره: ونحن نكفر. الآخر: أن تستأنف الكلام وتقطعه ممّا قبله، ولا تجعل العاطف للإشراك، ولكن لعطف جملة على جملة، ومن هذا القبيل قوله تعالى: {أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ (١٦) ثُمَّ نُنْبِئُهُمُ الْآخِرِينَ (١٧)} [المرسلات]، هو عطف جملة مستأنفة على معنى: نحن نفعل ذلك. انتهى كلامه. وفي معنى تكفيرها قولان: أحدهما: أي يسترها عليهم. الثاني: أي يغفرها لهم. (مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ): في

^{٢٦}. أخرجه البخاري.

^{٢٧}. أخرجه مسلم.

^{٢٨}. أخرجه البخاري.

^{٢٩}. أخرجه البخاري ومسلم.

^{٣٠}. أخرجه البخاري ومسلم.

(مِنْ) ثلاثة أقوال: الأول: أنها صلة زائدة، والتقدير: ويكفر عنكم جميع سيئاتكم. الثاني: أنها ليست زائدة، وإنما دخلت للتبعية؛ لأنه إنما يكفر بالطاعة من غير التوبة الصغائر. الثالث: أنها للسببية، أي من أجل ذنوبكم. والسيئات: جمع سيئة، وهي ما يسوء المرء عمله، أو ثوابه، والمقصود بها الذنوب.

(وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ): قال مكي: أي خبير بما تصنعون في صدقاتكم من إخفائها وإعلانها. وقال أبو حيان: ختم الله بهذه الصفة؛ لأنها تدلّ على العلم بما لطف من الأشياء وخفي، فناسب الرفع ختمها بالصفة المتعلقة بما خفي، والله أعلم. وقال البقاعي: (وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ): أي من ذلك وغيره. (خَبِيرٌ): فلم يدع حاجة أصلاً إلى الإعلان، فعليكم بالإخفاء، فإنه أقرب إلى صلاح الدين والدنيا، فأخلصوا فيه وقرؤا عيناً بالجزاء عليه.

قال الله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (١٧٢)}:

• سبب نزول الآية:

قال القرطبي: روى سعيد بن جبير مرسلاً عن النبي ﷺ في سبب نزول هذه الآية: أن المسلمين كانوا يتصدقون على فقراء أهل الذمة، فلما كثّر فقراء المسلمين قال رسول الله ﷺ: "لا تتصدقوا إلا على أهل دينكم". فنزلت هذه الآية مبيحة للصدقة على من ليس من دين الإسلام. وذكر النقاش: "أن النبي ﷺ أتى بصدقات، فجاءه يهودي فقال: أعطني. فقال النبي ﷺ: ليس لك من صدقة المسلمين شيء، فذهب اليهودي غير بعيد فنزلت: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ}، فدعاه رسول الله ﷺ فأعطاه"، ثم نسخ الله ذلك بآية الصدقات. وروى ابن عباس أنه قال: كان ناس من الأنصار لهم قرابات من بني قريظة والنضير، وكانوا لا يتصدقون عليهم رغبة منهم في أن يسلموا إذا احتاجوا، فنزلت الآية بسبب أولئك. وحكى بعض المفسرين: أن أسماء ابنة أبي بكر الصديق أرادت أن تصل جدّها أبا قحافة ثم امتنعت من ذلك؛ لكونه كافراً، فنزلت الآية في ذلك. قال علماؤنا: هذه الصدقة التي أبيحت لهم حسب ما تضمنته الآثار السابقة هي صدقة التطوع.

● مناسبة الآية:

قال القرطبي: هذا الكلام متصل بذكر الصدقات، فكأنه بيّن فيه جواز الصدقة على المشركين. وقيل: ليس متصلاً، فيكون ظاهراً في الصدقات وصرفها إلى الكفار، بل يحتمل أن يكون معناه ابتداء كلام. وقال أبو بكر الجزائري: لما أمر تعالى بالصدقات ورغب فيها وسألها غير المؤمنين من الكفار واليهود، فتحجّج الرسول والمؤمنون من التصدّق على الكافرين، فأذهب الله عنهم هذا الحرج، وأذن لهم بالتصدّق على غير المؤمنين.

● تفسير الآية:

(لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ): الخطاب هنا لنبيّنا ﷺ ولكلّ من يصحّ خطابه. والمقصود بالهداية هنا: هداية التوفيق والإيمان، لا هداية التوضيح والإرشاد. قال الواحدي: المعنى: ليس عليك هدى من خالفك فتمنعهم الصدقة؛ ليدخلوا في الإسلام حاجة منهم إليها. وأراد بالهدى هاهنا: هدى التوفيق وخلق الهداية؛ لأنه كان على رسول الله ﷺ هدى البيان والدعوة لجميع الخلق. وقال أبو حيان: ظاهر الهدى: أنه مقابل الضلال، وهو مصدر مضاف للمفعول، أي ليس عليك أن تهديهم، أي خلق الهدى في قلوبهم، وأما الهدى بمعنى الدعاء فهو عليه، وليس بمراد هنا. وفي ذلك تسليّة للنبيّ ﷺ، وهو نظير: {إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ} [الشورى: ٤٨]، فالمعنى: ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعه الصدقة لأجل أن يدخلوا في الإسلام، فتصدّق عليهم لوجه الله، هداهم ليس إليك.

(وَلَكِنْ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ): قال ابن عباس: يريد: أوليائه. قال العنيمين: وهذا كالأستدراك لما سبق، أي لما نفى كون هدايتهم على الرسول ﷺ بيّن أنّ ذلك إلى الله وحده، فيهدي من يشاء ممّن اقتضت حكمته هدايته.

(وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نُقْسِكُمْ): قال القرطبي: الخير في هذه الآية المال؛ لأنه قد اقترن بذكر الإنفاق، فهذه القرينة تدلّ على أنه المال، ومتى لم تقتزن بما يدلّ على أنه المال فلا يلزم أن يكون بمعنى المال، نحو قوله: {خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا} [الفرقان: ٢٤]، وقوله: {مِثْقَالِ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ} [الزلزلة: ٧]، وهذا تحرّز من قول عكرمة: كلّ خير في كتاب الله فهو المال. وقال القاسمي: (فَلَا نُقْسِكُمْ): أي بالحقيقة؛ لأن المنفق عليه إنما يقضي بها حاجته الفانية، ويحصل لكم بها الثواب الأبدي. وقال العنيمين: (وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ):

المراد بالخير هنا: كل ما بذل لوجه الله من عَيْنٍ أو منفعة، وأغلب ما يكون في الأعيان. (فَلَا تُنْفُسُكُمْ): أي وليس لله، فالله لا ينتفع به، بل لأنفسكم تقدّمونه، وما لا تنفقونه فقد حرمتهم أنفسكم.

(وَمَا تُنْفِقُوا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ): قال الواحدي: ظاهره خبر، وتأويله نهي، أي ولا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله. وفي ذكر الوجه في قوله: (ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) قولان: أحدهما: أنّ المراد منه تحقيق الإضافة؛ لأنّ ذكر الوجه يرفع الإبهام أنه له ولغيره، وذلك أنك لما ذكرت الوجه ومعناه النفس، دلّ على أنك تصرف الوهم عن الإشراك إلى تحقيق الاختصاص، فكنت بذلك محققاً للإضافة ومزبلاً لإبهام الشركة. القول الثاني: أنك إذا قلت: فعلته لوجه زيد، كان أشرف في الذكر من: فعلته له؛ لأن وجه الشيء في الأصل أشرف ما فيه، ثم كثر حتى صار يدلّ على شرف الذكر في الصفة فقط من غير تحقيق وجهه، ألا ترى أنك تقول: وجه الدليل كذا، وهذا وجه الرأي، ووجه الأمر، فلا تريد تحقيق الوجه، وإنما تريد أشرف ما فيه، من جهة شدّة ظهوره وحسن بيانه. وقال السمعاني: هذا خبر بمعنى الأمر، أي أنفقوا لوجه الله، وَمَعْنَاهُ: ابْتِغَاءَ مرضاة الله. وقيل: هو على المبالغة، فإن قول الرجل: عملت لوجه فلان أبلغ وأشرف من قوله: عملت لفلان، فذكرنا شرف اللفظين. وقال البغوي: (وَمَا): جحذ، لفظه نفياً ومعناه نهي، أي لا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله. وقال القرطبي: بين الله هنا أنّ النفقة المعتدّ بقبولها إنما هي ما كان ابتغاء وجهه، وعلى هذا التأويل يكون هذا اشتراط عليهم، ويتناول الاشتراط غيرهم من الأئمة. وقيل: إنه شهادة من الله للصحابة: أنهم إنما ينفقون ابتغاء وجهه، فهذا خرج مخرج التفضيل والثناء عليهم. وقال العنيمين: أي لا تنفقون إنفاقاً ينفعكم إلا ما ابتغيتم به وجه الله، أي طلبتم، فأما ما ابتغي به سوى الله فلا ينفع صاحبه؛ بل هو خسارة عليه. وقوله: (وَجْهَ اللَّهِ): المراد به الوجه الحقيقي؛ لأن من دخل الجنة نظر إلى وجه الله.

(وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ): قال الواحدي: أي: يوفّر لكم جزاءه، قال ابن عباس: يريد: يجازيكم في الآخرة. وإنما حسن (إِلَيْكُمْ) مع التوفية؛ لأنها تضمّنت معنى التأدية. وقال القرطبي: هذا تأكيد وبيان لقوله: (وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفُسُكُمْ)، وأنّ ثواب الإنفاق يؤثّر إلى المنفقين ولا يُبخسون منه شيئاً فيكون ذلك البخس ظمناً لهم. وقال أبو حيان: أي يوفّر عليكم جزاؤه مضاعفاً، وفي هذا، وفيما قبله، قطع عذرهم في عدم الإنفاق؛ إذ الذي ينفقونه هو لهم حيث يكونون محتاجين إليه، فَيُؤَفِّقُونَهُ كاملاً مُؤَفِّراً، فينبغي أن يكون إنفاقهم على أحسن الوجوه وأفضلها. وقال ابن عاشور: كرّر فعل تنفقون ثلاث مرات في الآية؛ لمزيد الاهتمام بمدلوله، وجيء به مرتين بصيغة الشرط عند قصد بيان

الملازمة بين الإنفاق والثواب، وجيء به مرّة في صيغة النفي والاستثناء؛ لأنّه قصد الخبر بمعنى الإنشاء، أي النهي عن أن ينفقوا إلا لابتغاء وجه الله. وقال العثيمين: أي: تعطونه وافيّاً من غير نقص، بل الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة. (وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ): أي لا تنقصون شيئاً منه.

قال الله تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ} (٢٧٣):

• مناسبة الآية التي قبلها:

قال ابن الجوزي: لما حثهم على الصدقات والنفقات، دهم على خير من تُصدّق عليه.

وقال العثيمين: في هذه الآية بيان لمصرف الإنفاق، كأن سائلاً يسأل: إلى أين نصرف هذا الخير؟ فقال تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ}، وعلى هذا فتكون {لِلْفُقَرَاءِ} إمّا متعلّقة بقوله تعالى: {تُنْفِقُوا}، أو بمحذوف تقديره: الإنفاق، أو الصدقات للفقراء.

• تفسير الآية:

{لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ}: (لِلْفُقَرَاءِ): أي تلك الصدقات التي سبق ذكرها. قال القرطبي: (اللام) متعلّقة بقوله: (وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ). وقيل: متعلّقة بمحذوف تقديره: الإنفاق أو الصدقة للفقراء. وقيل: تقديره: أعجبوا للفقراء، أو اعتمدوا للفقراء، واجعلوا ما تنفقون للفقراء. قال السّدي ومجاهد وغيرهما: المراد هؤلاء الفقراء: فقراء المهاجرين من قريش وغيرهم، ثم تتناول الآية كلّ من دخل تحت صفة الفقراء غابر الدهر. وإنما خصّ فقراء المهاجرين بالذكر؛ لأنه لم يكن هناك سواهم، وهم أهل الصّفة وكانوا نحواً من أربعمئة رجل، وذلك أنهم كانوا يُقدّمون فقراء على رسول الله ﷺ، وما لهم أهل ولا مال فبنيت لهم صُفّة في مسجد رسول الله ﷺ، فقبل لهم: أهل الصّفة. انتهى كلامه. واعلم أنّ ألفاظ: (البائس، والفقير، المسكين): تشترك جميعها في معنى الحاجة وضيق الحال، لكنّها تختلف في درجة الشدّة، (الفقير) أشدهم بلاء وسوء حال. يليه (المسكين)، يليه (البائس)^{٣١}. (الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ

^{٣١}. معجم الفروق الدلالية بتصرف.

اللَّهِ): في المراد بهم: ستّة أقوال: الأوّل: أنهم أهل الصّفة حبسوا أنفسهم على طاعة الله، ولم يكن لهم شيء، قاله ابن عباس، ومقاتل. الثاني: أنهم فقراء المهاجرين، قاله مجاهد. الثالث: أنهم قوم حبسوا أنفسهم على الغزو، فلا يقدرّون على الاكتساب، قاله قتادة. الرابع: أنهم قوم منعهم الكفار بالخوف منهم، قاله السّديّ. قال العنيمين: أي منعوا من الخروج من ديارهم. الخامس: أنهم قوم منعهم الفقر من الجهاد. السادس: أنهم قوم أصابتهم جراحات مع النّبي ﷺ، فصاروا زمني، قاله سعيد بن جبّير، واختاره الكسائي، وقال: أحصروا من المرض، ولو أراد الحبس، لقال: حُصروا، وإنما الإحصار من الخوف، أو المرض. والحصر: الحبس في غيرهما. (في سبيل الله): فيها قولان: الأوّل: أي الجهاد. الثاني: أي الطاعة.

(لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ): فيه قولان: أحدهما: يعني تصرّفًا، قاله ابن زيد. الثاني: يعني تجارة، قاله قتادة، والسّديّ. قال القرطبي: لكون البلاد كلّها كفرًا مُطْبِقًا، وهذا في صدر الإسلام، فعلّتهم تمنع من الاكتساب بالجهاد، وإنكار الكفار عليهم إسلامهم بمنع من التصرّف في التجارة فبقوا فقراء.

(يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ): قال ابن قتيبة: لم يرد الجهل الذي هو ضدّ العقل، إنما أراد الجهل الذي هو ضدّ الخبر، فكأنه قال: يحسبهم من لا يخبر أمرهم. قال ابن كثير: أي الجاهل بأمرهم وحالهم يحسبهم أغنياء من تعفّفهم في لباسهم وحالهم ومقالمهم. و(من) في قوله: (مِنَ التَّعَفُّفِ) لا ابتداء الغاية، أي من تعفّفهم ابتدأت محسبته. وقيل: لبيان الجنس، أي بيّنت بأيّ جنس وقع غناهم بالتعفف، لا غنى بالمال. وقيل: للتعليل، أي من أجل التعفف. والتعفف: ترك السؤال، يقال: عفّ عن الشيء وتعفّف.

(تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ): أي تعرف فقرهم بسيماهم. قيل: الخطاب إمّا لرسول الله ﷺ، أو لكلّ من يصلح للمخاطبة. وقال ابن عاشور: الخطاب لغير معيّن ليعمّ كلّ مخاطب، وليس للرسول؛ لأنّه أعلم بحالهم. والمخاطب بتعرّفهم هو الذي تصدّى لتطلّع أحوال الفقراء، فهو المقابل للجاهل في قوله: (يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ). انتهى كلامه. والسيما: العلامة التي يعرف بها الشيء، وأصله من السّمة، أي بما يظهر لذوي الأبواب من صفاتهم. وقد اختلف العلماء في تعيينها هنا: فقال مجاهد: هي الخشوع والتواضع. وقال السّديّ: هي أثر الفاقة والحاجة في وجوههم وقلة النّعمة. وقال ابن زيد: هي رثانة ثيابهم. وقال الضحّاك: أي بصفرة الألوان. وقيل: هي أثر السجود، وذلك لأنهم كانوا متفرّغين متوكّلين لا شغل لهم في الأغلب إلّا الصّلاة، فكان أثر السجود عليهم. وقال العنيمين: العلامة التي فيهم هي: أنّ الإنسان إذا رآهم ظنّهم أغنياء، وإذا دقّق في حالهم تبين له أنّهم فقراء، لكنهم متعفّفون.

(لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفًا): (إِخْفًا): مصدر في موضع الحال، أي ملحفين. واشتقاق الإخفاف من اللّحاف، سُمِّيَ بذلك؛ لاشتماله على وجوه الطلب في المسألة كاشتمال اللحاف من التغطية، أي هذا السائل يعمّ الناس بسؤاله فيلحفهم ذلك. واختلف العلماء في معنى هذه الجملة على قولين: الأول: أي لا يسألون البتّة، وهذا على أنهم متعقّفون عن المسألة عِقّة تامّة، وعلى هذا جمهور المفسّرين، ويكون التعقّف صفة ثابتة لهم، أي لا يسألون الناس إلحاحاً ولا غير إلحاح. الثاني: أي يسألون غير ملحفين، أي إن سألوا سألوا بتلطّف ولم يلحّوا، فيكون النفي متوجّهاً إلى القيد وحده. وفي هذا تنبيه على سوء حالة من يسأل الناس إلحافاً.

(وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ): قال الثعالبي: هذا وعد محض، أي يعلمه، ويحصيه؛ ليجازي عليه ويثيب. وقال العثيمين: هذه الجملة شرطية ذيلت بها الآية المبينة لأهل الاستحقاق؛ حثاً على الإنفاق؛ لأنه إذا كان الله عليماً بأيّ خير نفقه فسيجازينا عليه الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة. انتهى كلامه. واعلم أنّ الاستخدام القرآني: لألفاظ: (لمعرفة، والعلم، اليقين): يُظهر اشتراكها في معنى: (الإدراك). والملمح المميّز (لمعرفة) هو: أنّها أعمُّ هذه الألفاظ، فهي مجرد إدراك الشيء، ويسبقها جهل. بينما الملمح المميّز (للعلم) هو: حضور الدليل، ولا يسبقه جهل؛ لذلك يُقال: الله عالم، ولا يقال: الله عارف. والملمح المميّز (ليقين) هو: القطعيّة وثبوت الحكم وانتفاء الشك^{٣٢}.

قال الله تعالى: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} (٢٧٤):

• سبب نزول الآية:

في سبب نزولها تسعة أقوال:

الأول: أنّها نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين تصدّق بأربعين ألف دينار، عشرة بالليل، وعشرة بالنهار، وعشرة في السرّ، وعشرة في العلانية.

^{٣٢}. معجم الفروق الدلالية بتصرف.

الثاني: أنها نزلت في عليٍّ - عليه السلام -، كانت معه أربعة دراهم فأنفقها على أهل الصفة، أنفق في سواد الليل درهماً، وفي وضح النهار درهماً، وسراً درهماً، وعلانية درهماً، قاله ابن عباس.

الثالث: أنها نزلت في عليٍّ، وعبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنهما -، فإنّ عليّاً بعث بوسق من تمر إلى أهل الصفة ليلاً، وبعث عبد الرحمن إليهم بدنانير كثيرة نهاراً، رواه الضحاك عن ابن عباس.

الرابع: قال سعيد بن المسيب: نزلت في عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان - رضي الله عنهما - في نفقتهم في جيش العسرة.

الخامس: قال ابن جريج: نزلت في رجل فعل ذلك، ولم يُسمَّ عليّاً ولا غيره.

السادس: قال قتادة: هذه الآية نزلت في المنفقين من غير تبذير ولا تقتير.

السابع: أنها نزلت في النفقة على الخيل في سبيل الله؛ لأنهم ينفقون بالليل والنهار سراً وعلانية، قاله أبو ذر، وابن عباس، والأوزاعي.

الثامن: أنها نزلت في كلِّ مَنْ أنفق ماله في طاعة الله.

التاسع: قال الماوردي: إنها خاصّة في إباحة الارتفاق بالزروع والثمار؛ لأنه يرتفق بها كلِّ مَرٍّ في ليل أو نهار، في سرّ وعلانية، فكانت أعمّ؛ لأنها تؤخذ عن الإرادة وتوافق قدر الحاجة.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: في كيفة النظم أقوال:

الأول: لما بيّن في هذه الآية المتقدمة: أنّ أكمل من تصرف إليه النفقة من هو، بيّن في هذه الآية أنّ أكمل وجوه الإنفاق كيف هو، فقال: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ}.

الثاني: أنه ذكر هذه الآية؛ لتأكيد ما تقدّم من قوله: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ}.

الثالث: أنّ هذه الآية آخر الآيات المذكورة في أحكام الإنفاق، فلا جرم أرشد الخلق إلى أكمل وجوه الانفاقات.

● تفسير الآية:

(الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً): الآية وإن نزلت على سبب خاص، فهي عامّة في جميع ما دلّت عليه ألفاظها. قال السمرقندي: يقال: هذا حثّ لجميع الناس على الصدقة يتصدّقون في الأحوال كلّها وفي الأوقات كلّها. وقال ابن كثير: هذا مدح منه تعالى للمنفقين في سبيله وابتغاء مرضاته في جميع الأوقات، من ليل ونهار، والأحوال من سرّ وجهر. وقال الألوسي: أي يعمّمون الأوقات والأحوال بالخير والصدقة، فالمراد بالليل والنهار: جميع الأوقات، كما أنّ المراد بما بعده: جميع الأحوال. وقال القاسمي: في تقديم الليل على النهار والسرّ على العلانية: إيدان بمزّة الإخفاء على الإظهار. قال الحرالي: فأفضلهم المنفق ليلاً سرّاً، وأنزلهم المنفق نهاراً علانية، فهم بذلك أربعة أصناف. والسرّ: الخفاء. والعلانية: الجهر والظهور. وقال العثيمين: (بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ): (الباء) هنا للظرفية، وفيه عموم الزمن، وقوله تعالى: (بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ): فيه عموم الأحوال، أي على كلّ حال، وفي كلّ زمان، و(سِرًّا): أي خفاءً، وهو مفعول مطلق (لِ) يُنْفِقُونَ، يعني إنفاقاً سرّاً، و(عَلَانِيَةً): أي جهراً. انتهى كلامه. واعلم أنّ لفظي: (السرّ، والنجوى) بينهما تقارب دلالي، حيث يشتركان في معنى الإخفاء والكتمان. ولكنّ (السرّ) أعمّ من النَّجْوَى؛ لأنه يشمل الحديث وغيره، و(النجوى) مقصورة على الحديث الخفي، كما أن (السرّ) أشدّ خفاءً من النجوى؛ لأن النجوى يطّلع عليها بعض الناس، أمّا (السرّ) فلا يطّلع عليه غير صاحبه، والله يعلم السرّ والنجوى، وهو علام الغيوب^{٣٣}.

(فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ): قال العثيمين: (فَلَهُمْ): اقترنت ب(الفاء)؛ لمشابهة المبتدأ بالشرط في العموم؛ لأن المبتدأ هنا اسم موصول، واسم الموصول يشبه الشرط في العموم. (أَجْرُهُمْ): أي ثوابهم عند الله، وسمّي أجراً؛ لأنه يشبه عقد الإجارة التي يعوّض فيه العامل على عمله، وهذا الأجر قد بُيّن فيما سبق بأنّ الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله: {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ} [البقرة: ٢٦١]. انتهى كلامه. وذكر (عند ربّهم)؛ لتعظيم شأن الأجر.

(وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ): تقدّم تفسيرها^{٣٤}.

^{٣٣}. معجم الفروق الدلالية بتصرف.

^{٣٤}. انظر تفسير الآيات رقم: (٣٨٠، ٦٢، ١١٢، ٢٦٢).

قال الله تعالى: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٧٥):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنَّ ما قبلها وارد في تفضيل الإنفاق والصدقة في سبيل الله، وأنَّه يكون ذلك من طيب ما كسب، ولا يكون من الخبيث، فذكر نوع غالب عليهم في الجاهلية، وهو خبيث، وهو الربا، حتى يمتنع من الصدقة بما كان من ربا، وأيضاً فتظهر مناسبة أخرى: وذلك أنَّ الصدقات فيها نقصان مال، والربا فيه زيادة مال، فاستطرد من المأمور به إلى ذكر المنهي عنه؛ لما بينهما من مناسبة ذكر التضاد.

وقال ابن كثير: لما ذكر تعالى الأبرار المؤدِّين النفقات، المخرجين الزكوات، المتفضلين بالبرِّ والصدقات لذوي الحاجات والقربات في جميع الأحوال والأوقات، شرع في ذكر أكلة الربا وأموال الناس بالباطل وأنواع الشبهات.

وجاء في المختصر في التفسير: لما رغب تعالى في الإنفاق في سبيله؛ لِمَا فيه من التعاون والتكافل بين المسلمين، حذَّر ممَّا يناقض ذلك وهو الربا.

• تفسير الآية:

(الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ): أي الذين يتعاملون بالربا يأخذونه وينتفعون به، فعبر عن الأخذ والانتفاع به بالأكل؛ وإنما خصَّ الأكل بالذكر؛ لأنه أقوى مقاصد الإنسان في المال؛ ولأنه دالٌّ على الجشع وهو أشدُّ الحرص. قال الرازي: المراد: الذين يعاملون به، وخصَّ الأكل؛ لأنه معظم الأمر، كما قال: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا} [النساء: ١٠]، وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز إتلافه، ولكنه نبه بالأكل على ما سواه، وكذلك قوله: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ} [البقرة: ١٨٨]، وأيضاً فلأن نفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلون في الجاهلية لا يؤكل، إنما يصرف في المأكول فيؤكل، والمراد: التصرف فيه. وقال البيضاوي: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا): أي الآخذون له، وإنما ذكر الأكل؛ لأنه أعظم منافع المال؛ ولأن الربا شائع في

المطعومات، وهو زيادة في الأجل، بأن يباع مطعوم بمطعوم، أو نقد بنقد إلى أجل، أو في العوض بأن يباع أحدهما بأكثر منه من جنسه، وإنما كتب بالواو (الرَّيَؤُ) كالصلاة؛ للتفخيم على لغة، وزيدت (الألف) بعدها؛ تشبيهاً بـ(واو) الجمع. وقال البقاعي: (يَأْكُلُونَ): عبّر بالمضارع؛ إشارة إلى أنّ هذا الجزاء يخصّ المصير. وعبّر بالأكل عن التناول؛ لأنه أكبر المقاصد وأضرّها ويجري من الإنسان مجرى الدم كالشيطان. وقال العثيمين: أي الذين يأخذون الربا فينتفعون به بأكل، أو شرب، أو لباس، أو سكن، أو غير ذلك، لكنّه ذكر الأكل؛ لأنه أعمّ وجوه الانتفاع، وأكثرها إلحاحاً. انتهى كلامه. (لَا يَقُومُونَ): أي من قبورهم يوم القيامة. (إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ): التخبّط: معناه الضرب على غير استواء، ويقال للرجل الذي يتصرّف في أمر ولا يهتدي فيه: إنّه يخبط خبط عشواء، وخبط البعير للأرض بأخفافه، وتخبّطه الشيطان إذا مسّه بخبل أو جنون؛ لأنه كالضرب على غير الاستواء في الادهاش، وتسمّى إصابة الشيطان بالجنون والخلل خبطة، ويقال: به خبطة من جنون. والمسّ: الجنون، يقال: مسّ الرجل فهو ممسوس وبه مسّ. وفي معنى الآية خمسة أقوال: الأوّل: أي كالسكران من الخمر يقطع ظهراً لبطن، ونسب إلى الشيطان؛ لأنه مطيع له في سكره. الثاني: قال ابن عباس، ومجاهد، وجبير، والضحاك، والربيع، والسدي، وابن زيد: معناه: لا يقومون من قبورهم في البعث يوم القيامة إلا كالجانين؛ عقوبة لهم وتمقيتاً عند جمع المحشر، ويكون ذلك سيمّا لهم يعرفون بها. الثالث: قال ابن منبّه: يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله: {يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً} [المعارج: ٤٣] إلا آكلة الربا فإنّهم يقومون ويسقطون، كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ، وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا، فأرباه الله في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم فهم ينهضون ويسقطون، ويريدون الإسراع ولا يقدرّون، وهذا القول غير الثاني؛ لأنه يريد أنّ آكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في المشي بسبب ثقل البطن، وهذا ليس من الجنون في شيء. الرابع: أنه مأخوذ من قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَافٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ} [الأعراف: ٢٠١]، وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله، فهذا هو المراد من مسّ الشيطان، ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخبّطاً، فتارة الشيطان يحجره إلى النفس والهوى، وتارة الملك يحجره إلى الدين والتقوى، فحدثت هناك حركات مضطربة، وأفعال مختلفة، فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان، وأكل الربا لا شكّ أنه يكون مُقْرِطاً في حُبّ الدنيا متهاكاً فيها، فإذا مات على ذلك الحُبّ صار ذلك الحُبّ حجاباً بينه وبين الله، فالخط الذي كان حاصلاً في الدنيا بسبب حُبّ المال أورثه الخط في الآخرة، وأوقعه في ذلّ الحجاب.

الخامس: قيل: إنّ المراد: تشبيه من يحرص في تجارته فيجمع ماله من الربا بقيام المجنون؛ لأن الحرص والطمع والرغبة في الجمع قد استغفرت حتى صار شبيهاً في حركته بالمجنون، كما يقال لمن يسرع في مشيه ويضطرب في حركاته: إنه قد جُنَّ.

(ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا): قال القرطبي: معناه عند جميع المتأولين في الكفار، أي إنما الزيادة عند حلول الأجل آخر كمثال أصل الثمن في أول العقد، وذلك أنّ العرب كانت لا تعرف ربا إلا ذلك، فكانت إذا حلّ دينها قالت للغريم: إما أن تفضي وإما أن تُزبي، أي تريد في الدين، فحرم الله ذلك وردّ عليهم قولهم بقوله الحق: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)، وأوضح أنّ الأجل إذا حلّ ولم يكن عنده ما يؤدّي أنظر إلى الميسرة. وقال ابن جرير: قوله: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا) تعليل للعقاب الذي يصيبهم، وإنما هذا للكفار؛ لأن قولهم: إنما البيع مثل الربا: ردّ على الشريعة وتكذيب للإثم. وقال ابن كثير: أي إنما جُوزوا بذلك؛ لاعتراضهم على أحكام الله في شرعه، وليس هذا قياساً منهم للربا على البيع؛ لأن المشركين لا يعترفون بمشروعية أصل البيع الذي شرعه الله في القرآن، ولو كان هذا من باب القياس لقالوا: إنما الربا مثل البيع، وإنما قالوا: (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا) أي هو نظيره، فلم حرم هذا وأبيح هذا؟ وهذا اعتراض منهم على الشرع، أي هذا مثل هذا، وقد أحلّ هذا وحرم هذا. وقال الشوكاني: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا): إشارة إلى ما ذكر من حالهم وعقوبتهم بسبب قولهم: (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)، أي أنهم جعلوا البيع والربا شيئاً واحداً، أي اعتقدوا مدلول هذا القول وفعلوا مقتضاه، أي ذلك العقاب بسبب أنهم نظموا الربا والبيع في سلك واحد؛ لإفضائهما إلى الربح فاستحلّوه استحلاله، وقالوا: يجوز بيع درهم بدرهمين، وإنما شبهوا البيع بالربا؛ مبالغة يجعلهم الربا أصلاً والبيع فرعاً، أي إنما البيع بلا زيادة عند حلول الأجل كالبيع بزيادة عند حلوله، فإن العرب كانت لا تعرف رباً إلا ذلك، وهذا من عكس التشبيه مبالغة وهو أعلى مراتبه، نحو قولهم: القمر كوجه زيد، والبحر ككفه؛ إذ صار المشبه مشبهاً به. وجاء في التفسير الميسر: أي ذلك لأنهم قالوا: إنما البيع مثل الربا، في أنّ كلاً منهما حلال، ويؤدّي إلى زيادة المال، فأكذبهم الله، وبيّن أنه أحلّ البيع وحرم الربا؛ لما في البيع والشراء من نفع للأفراد والجماعات؛ ولما في الربا من استغلال وضياع وهلاك.

(وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا): قال الرازي: يحتمل أن يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار، والمعنى: أنهم قالوا: البيع مثل الربا، ثم إنكم تقولون: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)، فكيف يعقل هذا؟ يعني أنهما

لما كانا متمثلين فلو أحل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعاً للتفرقة بين المثلين، وذلك غير لائق بحكمة الحكيم، فقوله: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد. وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على أن كلام الكفار انقطع عند قوله: (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)، وأما قوله: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) فهو كلام الله ونصّه على هذا الفرق ذكره؛ إبطالاً لقول الكفار: (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا). انتهى كلامه. وقيل: الجملة إنكار لتسوية الكفار الربا بالبيع؛ إذ الحِلُّ مع الحرمة ضدّان، فأتى يتمثالان؟. وقال القرطبي: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ): هذا من عموم القرآن، و(الألف واللام) هنا للجنس لا للعهد؛ إذ لم يتقدّم بيع مذكور يُرجع إليه. (وَحَرَّمَ الرِّبَا): (الألف واللام) هنا للعهد، وهو ما كانت العرب تفعله، ثم تناول ما حرّمه رسول الله ﷺ ونهى عنه من البيع الذي يدخله الربا وما في معناه من البيوع المنهي عنها. وقال ابن كثير: يحتمل أن يكون من تمام الكلام؛ ردّاً على ما قالوه من الاعتراض، مع علمهم بتفريق الله بين هذا وهذا حكماً.

(فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ): (فَمَنْ جَاءَهُ): أي من بلغه. (مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ): قال القرطبي: سقطت علامة التأنيث في قوله تعالى: (فَمَنْ جَاءَهُ)؛ لأن تأنيث «الموعظة» غير حقيقي وهو بمعنى وعظ، (فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ): أي فله من أمر الربا لا تباعةً عليه منه في الدنيا ولا في الآخرة، قاله السدّي وغيره. وهذا حكم من الله لمن أسلم من كفار قريش وثقيف ومن كان يتجر هنالك. و(مَا سَلَفَ): معناه ما تقدّم في الزمن وانقضى. وقال أبو السعود: أي فمن بلغه وعظ وزجر كالنهي عن الربا. (مِنْ رَبِّهِ): متعلّق بجاءه أو بمحذوف وقع صفةً لموعظة. والتعرّض لعنوان الربوبية مع الإضافة؛ للإشعار بكون مجيء الموعظة للتربية. وقال الشوكاني: أي من بلغته موعظة من الله من المواعظ التي تشتمل عليها الأوامر والنواهي، ومنها ما وقع هنا من النهي عن الربا. والموعظة والعظة والوعظ معناها واحد: وهو الزجر والتخويف وتذكير العواقب، والاتّعاظ والقبول والامتثال. (فَانْتَهَى): أي عن أكله، أي فامتنل النهي الذي جاء وانزجر عن المنهى عنه واتعظ وقبّل. (فَلَهُ مَا سَلَفَ): أي ما تقدّم منه من الربا لا يؤاخذ به؛ لأنه فعله قبل أن يبلغه تحريم الربا أو قبل أن تنزل آية تحريم الربا. انتهى كلام الشوكاني. وقيل: (فَلَهُ مَا سَلَفَ): أي لا يؤخذ منه. وقال السعدي: أي فله ما تقدّم من المعاملات التي فعلها قبل أن تبلغه الموعظة؛ جزاء لقبوله للنصيحة، فدلّ مفهوم الآية: أنّ من لم ينته جُوزي بالأول والآخر. انتهى كلامه. (وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ): اختلفوا في عود الضمير على عشرة أقوال: الأول: أنّ الضمير في قوله: (وَأَمْرُهُ) عائد على المُنْتَهِي؛ إذ سياق الكلام معه، وهو بمعنى التأنيس له وبسط أمله في الخير، كما

تقول: أمره إلى طاعة وخير، وموضع رجاء، والأمر هنا ليس في الربا خاصة، بل وجملة أموره. الثاني: (وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ): أي في الجزاء والمحاسبة. الثالث: (وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ): أي في العفو والعقوبة. الرابع: (وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ): أي يحكم في شأنه يوم القيامة، لا إلى الذين عاملهم، فلا يطالبونه بشيء. الخامس: قال أبو إسحاق: أي الله وليه. السادس: (وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ): أي فأجره على الله؛ لقبوله الموعظة، قاله الحسن. السابع: (وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ): الضمير يعود على قوله: (مَا سَلَفَ)، أي في العفو عنه، وإسقاط التبعة فيه. الثامن: (وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ): الضمير يعود على ذي الربا، أي في أن يثبتته على الانتهاء، أو يعيده إلى المعصية. قاله ابن جبير، ومقاتل. التاسع: (وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ): الضمير يعود على الربا أي في إمرار تحرمة، أو غير ذلك. العاشر: (وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ): أي في عفو الله من شاء منه، قاله أبو سليمان الدمشقي.

(وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ): قال القرطبي: (وَمَنْ عَادَ): يعني إلى فعل الربا حتى يموت، قاله سفيان. وقال غيره: مَنْ عاد فقال: إنما البيع مثل الربا فقد كفر. وقال ابن جزي: يعني من عاد إلى فعل الربا وإلى القول: (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)؛ ولذلك حكم عليه بالخلود في النار؛ لأن ذلك القول لا يصدر إلا من كافر. وقال ابن كثير: أي من عاد إلى الربا، ففعله بعد بلوغه نهي الله له عنه، فقد استوجب العقوبة، وقامت عليه الحجة. (فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ): قال ابن عطية: إن قدرنا الآية في كافر فالخلود خلود تأييد حقيقي، وإن لحظناها في مسلمٍ عاصٍ فهذا خلود مستعار على معنى المبالغة، كما تقول العرب: مُلِّكٌ خالد، عبارة عن دوام ما لا يبقى على التأييد الحقيقي. انتهى كلام ابن كثير. وقال الشوكاني: الإشارة إلى من عاد، وجمع أصحاب باعتبار معنى (مَنْ)، وقيل: إنَّ معنى (مَنْ عَادَ): هو أن يعود إلى القول بـ (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)، وأنه يكفر بذلك فيستحقّ الخلود. وعلى التقدير الأول: يكون الخلود مستعاراً على معنى المبالغة، كما تقول العرب: مُلِّكٌ خالد أي طويل البقاء، والمصير إلى هذا التأويل واجب؛ للأحاديث المتواترة القاضية بخروج الموحدين من النار.

قال الله تعالى: {يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ} (٢٧٦):

- مناسبة الآية التي قبلها: قال البقاعي: لما كان المرغَّب في الربا ما فيه من الربح الناجز المشاهد، والمفتر عن الصدقة كونها نقصاً محققاً بالحس، بين أنَّ الربا وإن كان بصورة الزيادة فهو نقص، وأنَّ الصدقة وإن كانت بصورة النقص فهي زيادة؛ لأن ذلك إنما هو بيد الله.

وقال ابن عاشور: قوله تعالى: {يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا} : استئناف؛ لبيان سوء عاقبة الربا في الدنيا بعد أن بينت عاقبته في الآخرة، فهو استئناف بياني لتوقع سؤال من يسأل عن حال هؤلاء الذين لا ينتهون بموعظة الله. وقوله تعالى: {وَيُرَبِّي الصَّدَقَاتِ} : استطراد؛ لبيان عاقبة الصدقة في الدنيا أيضاً ببيان أنَّ المتصدق يفوز بالخير في الدارين كما بآء المرابي بالشرّ فيهما، فهذا وعد ووعد دنيويّان.

● تفسير الآية:

(يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا): قال ابن الجوزي: فيه قولان: أحدهما: أنَّ معنى محقه: تنقيصه وضمحلّاله، ومنه: محاق الشهر؛ لنقصان الهلال فيه، روى هذا المعنى أبو صالح عن ابن عباس، وبه قال سعيد بن جبیر. الثاني: أنه إبطال ما يكون منه من صدقة ونحوها، رواه الضحاك عن ابن عباس. وقال ابن كثير: يخبر الله أنه يمحق الربا، أي يذهب، إمّا بأن يذهب بالكليّة من يد صاحبه، أو يجرمه بركة ماله فلا ينتفع به، بل يعذّبه به في الدنيا، ويعاقبه عليه يوم القيامة. وقال العثيمين: المحق: بمعنى الإزالة، أي يزيل الربا، والإزالة يحتمل أن تكون إزالة حسية، أو إزالة معنوية، فالإزالة الحسية: أن يسلب الله على مال المرابي ما يتلفه. والمعنوية: أن ينزع منه البركة. انتهى كلامه. واعلم أنَّ ألفاظ: (دَمَدَمَ، دَمَّرَ، مَحَقَ، مَحَا، أَهْلَكَ): تشترك جميعها بمعنى الإطباق، إلا أنَّ (الدمدمة) تختصّ بملامح الإطباق والمبالغة، والضيق، ويختصّ (التدمير) بملمح الهجوم، وفيه مباغته ومفاجئة، وأيضاً بملمح الإبادة الكاملة، ويختصّ (المحق) بمعنى النقص وإذهاب البركة، ويختصّ (المحو) بمعنى الإزالة والاستئصال التام، ويختصّ (الهلاك) بتعدد معانيه واتساعها حيث يشمل: العدم المطلق، والعدم النسبي، أي الافتقار، والموت، والصيرورة إلى الفساد والبطلان، ويشمل العذاب بألوانه: الفقر، والجوع، والخوف ... الخ^{٣٥}.

(وَيُرَبِّي الصَّدَقَاتِ): قال الماوردي: فيه تأويلان: أحدهما: يثمر المال الذي خرجت منه الصدقة. الثاني: يضاعف أجر الصدقة ويزيدها، وتكون هذه الزيادة واجبة بالوعد لا بالعمل. قال العثيمين: (وَيُرَبِّي الصَّدَقَاتِ): أي يزيدها، الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة.

(وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ): فائدة العدول عن قول: "لا يبغض"، إلى قوله تعالى: (لَا يُحِبُّ) مع أنه لا يلزم من نفى المحبة: البغض: أنَّ البغض صفة مكروهة للنفوس، فلم يحسن نسبتها إلى الله لفظاً، وأيضاً: فلائن حال العبد مع الله إمّا طاعته أو عدمها، فإذا انتفت محبته لنفى طاعته تعيّن ضدها، فعبر بما هو

^{٣٥}. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

أحسن لفظاً^{٣٦}. (كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ): قال هنا: (كَفَّارٍ أَثِيمٍ): لأن الآية نزلت في ثقيف وفريش لما أصرّوا على الربا، وعارضوا حكم الله بقولهم: (إِنَّمَا أَلْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)، فهم كفار بالدين، آثمون بتعاطي الربا، والإصرار عليه. قال البغوي: (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ): أي بتحريم الربا (أَثِيمٍ): فاجر بأكله. وقال ابن كثير: أي لا يحبّ كفور القلب، أثيم القول والفعل، ولا بدّ من مناسبة في ختم هذه الآية بهذه الصفة، وهي أنّ المرابي لا يرضى بما قسم الله له من الحلال، ولا يكتفي بما شرع له من الكسب المباح، فهو يسعى في أكل أموال الناس بالباطل، بأنواع المكاسب الخبيثة، فهو جحود لما عليه من النعمة، ظلوم آثم بأكل أموال الناس بالباطل.

قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٧)}:

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ عادة الله في القرآن مطّردة بأنّه تعالى مهما ذكر وعيداً ذكر بعده وعداً، فلمّا بالغ ههنا في وعيد المرابي أتبعه بهذا الوعد.

وقال أبو حيّان: مناسبة هذه الآية لما قبلها واضحة، وذلك أنه لما ذكر حال آكل الربا، وحال من عاد بعد مجيء الموعظة، وأنّه كافر أثيم، ذكر ضدّ هؤلاء؛ ليبين فرق ما بين الحاليين.

وقال الثعالبي: لما انقضى ذكر الكافرين، عقّب سبحانه بذكر ضدهم؛ ليبين ما بين الحاليين، فقال: {إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا...}.

وقال البقاعي: لما بين تعالى ما سلبه عن الكافرين من محبته أتبعه ما أثبتته للمؤمنين المصدّقين من رحمة الملوح إليهم فيما قبل بالعطف على غير معطوف عليه ظاهر كما تقدم آنفاً على وجه لم يخله من ذكر النفقة، فقال تعالى مشيراً إلى قسيم {وَمَنْ عَادَ}: {إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا}.

^{٣٦}. كشف المعاني.

• تفسير الآية:

(إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ): قال القرطبي: خصَّ الله الصلاة والزكاة بالذكر وقد تضمنها عمل الصالحات؛ تشريفاً لهما؛ وتنبيهاً على قدرهما؛ إذ هما رأس الأعمال، الصلاة في أعمال البدن، والزكاة في أعمال المال. وقال أبو حيان: ظاهر الآية العموم. وقال مكِّي: أي إنّ الذين تابوا من أكل الربا فأمنوا بما أنزل عليهم، وانتهوا عما نكحوا عنه وعملوا الصالحات، فهم أصحاب الجنة. وقال أبو السعود: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا): أي بالله ورسوله وبما جاءهم به. (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ): تخصيصهما بالذكر مع اندراجهما في الصالحات؛ لإنافتهما على سائر الأعمال الصالحة على طريقة ذكر جبريل وميكال عقيب الملائكة. (لَهُمْ أَجْرُهُمْ): جملة من مبتدأ وخبر واقعة خبراً لـ (إِنَّ)، أي لهم أجرهم الموعود لهم، وقوله تعالى: (عِنْدَ رَبِّهِمْ): حال من أجرهم، وفي التعرُّض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرهم مزيد لطفٍ وتشريفٍ لهم. (وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ): أي من مكروه آتٍ، (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ): أي من محبوبٍ فات. وقال القاسمي: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا): أي بالله ورسوله وكتبه وبتحريم الربا، ورجح إيمانهم أمر الله بالإِنفاق، على جمعهم للمال. (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ): أي فيما بينهم وبين ربهم التي من جملتها الجود وترك الربا. (وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ): التي تنهى عن الفحشاء والمنكر، كالشح والربا. (وَأَتَوُا الزَّكَاةَ): أي أعطوا زكاة أموالهم التي هي أجلّ أسباب فضيلة الجود. (لَهُمْ أَجْرُهُمْ): أي ثوابهم الكامل. (عِنْدَ رَبِّهِمْ): أي في الجنة. (وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ): أي يوم الفرع الأكبر. (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ): لأنهم فرحون بما آتاهم ربهم ووقاهم عذاب الجحيم^{٣٧}.

قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ} (٢٧٨):

• سبب نزول الآية:

في سبب نزول الآية أربع روايات:

الرواية الأولى: أنها خطاب لأهل مكة كانوا يرابون، فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله أن يأخذوا رؤوس أموالهم دون الزيادة.

^{٣٧}. لمزيد فائدة انظر تفسير الآيات رقم: (٢٧٤، ٢٦٢، ١١٢، ٦٢، ٣٨).

الرواية الثانية: قال عطاء، وعكرمة: نزلت في العباس بن عبد المطلب، وعثمان بن عفان، وكانا قد أسلفا في التمر، فلمّا حضر الجذاذ قال لهما صاحب التمر: إن أنتما أخذتما حقكما لا يبقى لي ما يكفي عيالي، فهل لكما أن تأخذا النصف وتؤخرا النصف وأضعف لكما؟ ففعلا، فلمّا حلّ الأجل طلبا الزيادة، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فنهاهما، فأنزل الله هذه الآية، فسمعا وأطاعا وأخذا رؤوس أموالهما.

الرواية الثالثة: قال السدّي: نزلت في العباس، وخالد بن الوليد، وكانا شريكين في الجاهليّة يسلفان في الربا إلى بني عمرو بن عمير، ناس من ثقيف، فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا فأنزل تعالى هذه الآية، فقال النبي ﷺ في حجة الوداع في خطبته يوم عرفة: "ألا كلّ شيء من أمر الجاهليّة تحت قدمي موضوع، ودماء الجاهليّة موضوعة، وإنّ أوّل دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث، . كان مسترضعاً في بني سعد، فقتلته هذيل .، وربا الجاهليّة موضوعة كلّها، وأوّل ربا أضع ربا العباس بن عبد المطلب، فإنّها موضوعة كلّها"^{٣٨}.

الرواية الرابعة: قال مقاتل: نزلت في أربعة إخوة من ثقيف، مسعود، وعبد ياليل، وحبيب، وربيعه، وهم بنو عمرو بن عمير بن عوف الثقفي، كانوا يداينون بني المغيرة بن عبد الله بن عميرة بن مخزوم، وكانوا يربون، فلمّا ظهر النبي ﷺ على الطائف أسلم هؤلاء الإخوة، فطلبوا رباهم من بني المغيرة، فقال بنو المغيرة: والله ما نعطي الربا في الإسلام وقد وضعه الله عن المؤمنين، فاختصموا إلى عتاب بن أسيد، وكان عامل رسول الله ﷺ على مكة، فكتب عتاب بن أسيد إلى النبي ﷺ بقصّة الفريقين، وكان ذلك مالا عظيماً، فأنزل الله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا}.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما بيّن في الآية المتقدمة أنّ من انتهى عن الربا فله ما سلف، فقد كان يجوز أن يظنّ أنّه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمّة القوم، فقال تعالى في هذه الآية: {وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا}.

^{٣٨}. أخرجه مسلم.

● تفسير الآية:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ): قال الماوردي: قوله عز وجل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ) يحتمل وجهين: أحدهما: يا أيها الذين آمنوا بالستهم اتقوا الله بقلوبكم. الثاني: يا أيها الذين آمنوا بقلوبهم اتقوا الله في أفعالكم. وقوله: (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا) محمول على أن من أربى قبل إسلامه، وقبض بعضه في كفره وأسلم وقد بقي بعضه، فما قبضه قبل إسلامه معفو عنه لا يجب عليه رد، وما بقي منه بعد إسلامه، حرام عليه لا يجوز له أخذه، فأما المراهبة بعد الإسلام فيجب رده فيما قبض وبقي، فردد ما قبض ويسقط ما بقي، بخلاف المقبوض في الكفر؛ لأن الإسلام يوجب ما قبله. وفي قوله تعالى: (إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) قولان: أحدهما: يعني أن من كان مؤمناً فهذا حكمه. الثاني: معناه: إذا كنتم مؤمنين. انتهى كلامه. وقال ابن الجوزي: قال ابن عباس، وعكرمة، والضحاك: إنما قال: (مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا)؛ لأن كل رباً كان قد ترك، فلم يبق إلا ربا ثقيف. وقال قوم: الآية محمولة على من أربى قبل إسلامه، وقبض بعضه في كفره، ثم أسلم، فيجب عليه أن يترك ما بقي، ويعفى له عما مضى. فأما المراهبة بعد الإسلام، فمردودة فيما قبض، ويسقط ما بقي. وقال ابن كثير في معنى الآية: يقول تعالى أمراً عباده المؤمنين بتقواه، ناهياً لهم عما يقرّبهم إلى سخطه، ويبعدهم عن رضاه، فقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ): أي خافوه وراقبوه فيما تفعلون. (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا): أي اتركوا ما لكم على الناس من الزيادة على رؤوس الأموال، بعد هذا الإنذار. (إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ): أي بما شرع الله لكم من تحليل البيع وتحريم الربا وغير ذلك. وقال الألوسي: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا): أي آمنوا في الظاهر. (اتَّقُوا اللَّهَ): أي قوا أنفسكم عقابه. (وَذَرُوا): أي اتركوا. (مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا): أي ما بقي لكم عند الناس. (إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ): أي عن صميم القلب، فإنّ دليله امتثال ما أمرتم به. وقال العثيمين: قوله: (إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ): هذا من باب الإغراء، والحث على الامتثال، يعني إن كنتم مؤمنين حقاً فدعوا ما بقي من الربا.

فإن قيل: كيف قال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا)، ثم قال في آخره: (إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)؟ فالجواب: للعلماء سبعة أجوبة على ذلك: الأول: أنّ هذا مثل ما يقال: إن كنت أخاً فأكرمني، معناه: إن من كان أخاً أكرم أخاه. الثاني: قيل: معناه: إن كنتم مؤمنين قبله. الثالث: قيل: معناه: إن كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالإيمان. الرابع: قيل: معناه: يا أيها الذين آمنوا بلسانهم ذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين بقلوبكم. الخامس: (إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ): أي إن كنتم كاملي الإيمان، ذكره النسفي. السادس: حكى النقاش عن مقاتل بن سليمان أنه قال: (إِن) في هذه الآية بمعنى (إِذ). قال القاضي أبو محمد عبد الحق:

وهذا مردود لا يعرف في اللغة. السابع: قال ابن فورك: يحتمل أنه يريد (يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا) بمن قبل مُحَمَّد من الأنبياء (ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ) بمحمد؛ إذ لا ينفع الأول إلا بهذا. قال ابن عطية: وهذا مردود بما روي في سبب الآية.

قال الله تعالى: {فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (٢٧٩)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الواحدي: قال أبو إسحاق: أعلم الله أنّ من كان مؤمناً قبل عن الله أمره، ومن أبى فهو حرب، أي كافر.

وقال البقاعي: لما كان من حقّ من عاند السيّد الأخذ سبب عن ذلك قوله: {فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا...}.

• تفسير الآية:

(فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ): أي إذا لم تفعلوا ما أمرتم به من الاتّقاء وترك ما بقي من الربا. قال الرازي: اختلفوا في أنّ الخطاب بقوله تعالى: (فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ)، خطاب مع المؤمنين المصرّين على معاملة الربا، أو هو خطاب مع الكفار المستحلّين للربا، الذين قالوا: (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)، قال القاضي: والاحتمال الأول أولى؛ لأن قوله تعالى: (فَأْذَنُوا) خطاب مع قوم تقدّم ذكرهم، وهم المخاطبون بقوله تعالى: (يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا)، وذلك يدلّ على أنّ الخطاب مع المؤمنين. وقال أبو حيّان: والظاهر: أنّ الخطاب هنا هو لمن صدرت الآية بذكره، وهم المؤمنون. وقيل: الخطاب للكفار الذين يستحلّون الربا، فعلى هذا المحاربة ظاهرة، وعلى الأول فالإعلام أو العلم بالحرب جاء على سبيل المبالغة في التهديد دون حقيقة الحرب. (فَأْذَنُوا): أذن بالشيء: إذا علم به، ومنه الأذان: أي الإعلام بدخول وقت الصلاة. (بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ): قال أبو حيّان: (من) في قوله تعالى: (من الله) لا ابتداء الغاية، وفيه تحويل عظيم؛ إذ الحرب من الله ومن نبيه ﷺ لا يطيقه أحد. ويحتمل أن تكون (من) للتبعيض على حذف مضاف، أي من حروب الله، وإنما كان أبلغ؛ لأن فيها نصّاً بأنّ الحرب من الله لهم، فالله هو الذي يحاربهم. وقال ابن عاشور: وتنكير (حرب)؛ لقصد تعظيم

أمرها؛ ولأجل هذا المقصد عدل عن إضافة الحرب إلى الله وجيء عوضاً عنها بـ(من). انتهى كلامه. وفي معنى هذه الجملة سبعة أقوال: الأول: قال ابن عباس: أي استيقنوا بحرب من الله ورسوله، وقال: يقال يوم القيامة لآكل الربا: خذ سلاحك للحرب، وقال الربيع بن أنس: أوعده الله آكل الربا بالقتل. الثاني: قال الأصمعي: معناه: كونوا على علم. الثالث: قيل: معناه: إن لم تنتهوا عن الربا أمرت النبي بحربكم. الرابع: معناه: إن لم تنتهوا عنه فأنتم حرب الله ورسوله، يعني أعداؤه. الخامس: أي فاعلموا أنكم كفار بالله ورسوله. السادس: قيل: لا حرب حقيقة، وإنما هو تهديد وتخويف. السابع: قال أهل المعاني: حرب الله النار، فمن كان حرباً لله استحق العقوبة بالنار، وحرب رسول الله سيف، فمن كان حرباً له قتل بالسيف. قال ابن عباس: فمن كان مقيماً على الربا لا ينزع عنه، كان حقاً على إمام المسلمين أن يستتيبه، فإن نزع، وإلا ضرب عنقه بالسيف.

(وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ): (وَإِنْ تُبْتُمْ): أي إن تركتم استحلال الربا ورجعتم عنه، فلكم رأس مالكم فقط بلا زيادة عليه، ولا نقصان عنه. ورؤوس الأموال: أصولها، وأما الأرباح فزوائد وطوارئ عليها. وقال الواحدي: (وَإِنْ تُبْتُمْ): أي عن الربا. (فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ): وإنما شرط التوبة؛ لأنهم إن لم يتوبوا كفروا بردّ حكم الله، وصار ما لهم فيئاً للمسلمين، فلا يكون لهم رؤوس أموالهم.

(لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ): (لَا تَظْلُمُونَ): أي بطلب الزيادة عن رأس المال. (وَلَا تُظْلَمُونَ): أي بالنقصان عن رأس المال. قال الواحدي: (لَا تَظْلَمُونَ): قال عطاء: أي بطلب الزيادة. (وَلَا تُظْلَمُونَ): أي بالنقصان عن رأس المال. وموضع (تُظْلَمُونَ) نصب على الحال من (لكم)، والتقدير: فلكم رؤوس أموالكم غير ظالمين ولا مظلومين.

قال الله تعالى: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (٢٨٠):

• سبب نزول الآية:

قال الواحدي: قال المفسرون: لما نزل قوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ}، قالت الإخوة المربون: بل نتوب إلى الله، فإنه لا يدان

لنا بحرب الله ورسوله، فرضوا برأس المال، وسلّموا لأمر الله، فشكا بنو المغيرة العسرة، وقالوا: أخرجونا إلى أن تُدرك الغلات، فأبوا أن يؤخّروا، فأنزل الله: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ}.
• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال القرطبي: لما حكم عزّ وجلّ لأرباب الربا برؤوس أموالهم عند الواجدين للمال، حكم في ذي العُسرة بالنظرة إلى حال الميسرة.

• تفسير الآية:

(وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ): (وَإِنْ كَانَ): قال الواحدي: (كَانَ) كلمة تستعمل على أربعة أنحاء: الأول: أن يكون بمنزلة حَدَثٍ وَوَقَعَ، وذلك قولك: قد كَانَ الأمرُ، أي وَقَعَ وَحْدَتْ، وحينئذ لا تحتاج إلى خبر، وأكثر ما تستعمل بهذا المعنى في المنكرات، كقولك: إن كان رجل صالح فأكرمه. الثاني: أن يخلع منه معنى الحدث، فتبقى الكلمة مجرّدة للزمان، فيلزمها الخبر المنصوب، وذلك قولك: كان زيد ذاهبًا. الثالث: أن يكون بمعنى صار. الرابع: أن تكون زائدة، وذلك قولهم: ما كَانَ أحسنَ زيدًا. فمما استعمل فيه (كَانَ) بمعنى: وقع وحدث، هذه الآية، أي وإن وقع ذو عسرة. انتهى كلامه. (ذُو عُسْرَةٍ): العُسرة: ضيق الحال من جهة عدم المال. (فَنَظِرَةٌ): التأخير. قال العثيمين: يجوز في إعراب (نَظِرَةٌ) وجهان: أحدهما: أن تكون مبتدأ، والخبر محذوف، والتقدير: فعليكم نظرة، أو فله نظرة. الثاني: أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير: فالواجب عليه نظرة، أي إنظار إلى ميسرة، أي إيسار. انتهى كلامه. (إِلَى مَيْسَرَةٍ): الميسرة: مصدر بمعنى اليسر. والمعنى: قيل: أي إنّ الله أمر المرابين بتأخير رأس المال بعد إسقاط الربا إذا كان المطالب معسرًا، وأعلمهم أنّ الصدقة عليه بذلك أفضل. وقيل: المعنى: أي وإن كان الذي عليه الدين معسرًا، فعلى صاحب الدين إمهاله إلى يسار وسعة، فاختلف العلماء إذا: هل هذا الحكم خاصّ بمعاملة الربا أم عامّ في سائر المعاملات على ثلاثة أقوال: الأول: قال ابن عباس، وشريح: إنّ هذا الحكم خاصّ بمعاملة الربا. الثاني: قال الجمهور: هو عامّ في جميع المعاملات، فكلّ من أَعْسَرَ أَنْظَرَ، وهذا قول أبي هريرة، والحسن، وعامة الفقهاء، قال النحاس: وأحسن ما قيل في هذه الآية: قول عطاء، والضحاك، والربيع بن خيثم. قال: هي لكل مُعْسِرٍ يُنْظَرُ فِي الرِّبَا وَالدَّيْنِ كُلِّهِ، فهذا قول يجمع الأقوال؛ لأنه يجوز أن تكون ناسخة عامة نزلت في الربا ثم صار حكم غيره كحكمه. الثالث: قيل: إنّ الإنظار بالعسرة في دَيْنِ الربا بالنصّ، وفي غيره من الديون بالقياس.

(وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ): أي وصدة رؤوس أموالكم على المعسر خير لكم إن كنتم تعلمون الفضل. قال قتادة: نُدِبُوا أَنْ يَتَصَدَّقُوا برؤوس أموالهم على الغني والفقير. وقال غيره: ذلك على المعسر خاصة. وقيل: المراد بالتصدق الإنظار؛ لحديث: «من أنظر معسراً كان له بكلِّ يوم صدقة»^{٣٩}. وقيل: أي تُبرءوا المعسر في دينه خير لكم من إنظاره وإمهاله. (خَيْرٌ لَّكُمْ): أي أكثر ثواباً من الإنظار، أو خير مما تأخذونه؛ لنفاذ ذلك وبقاء هذا. وقيل: المراد بالخير هنا: حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة.

(إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ): في المراد أربعة أقوال: الأول: معناه: إن كنتم تعلمون أنَّ هذا التصدق خير لكم إن عملتموه، فجعل العمل من لوازم العلم، وفيه تهديد شديد على العصاة. الثاني: إن كنتم تعلمون فضل التصدق على الإنظار والقبض. الثالث: إن كنتم تعلمون أنَّ ما يأمركم به ربكم أصلح لكم. الرابع: أي إن كنتم من ذوي العلم فأنتم تعرفون صحّة ما دعوتكم إليه ممّا يقتضي الإدبار عنه أو الإقبال عليه. وقال العثيمين: هذه الجملة الشرطيّة مستقلّة يراد بها الحثّ على العلم، «مستقلّة»: أي أنّها لا توصل بما قبلها؛ لأنّها لو وصلت بما قبلها لأوهم معني فاسداً، أوهم أنَّ التصدق خير لنا إن كنّا نعلم، فإن لم نكن نعلم فليس خيراً لنا، ولا شكَّ أنَّ هذا معني فاسد لا يراد بالآية، لكن المعنى: إن كنتم من ذوي العلم فافعلوا، أي تصدّقوا. وقال أيضاً: تبين ممّا ذكر من هذه الآية وسابقتها: أنَّ المعاملة بالدين ثلاثة أقسام: الأول: أن يأخذ به ربّاً، وهذا محرّم. الثاني: أن يكون المدين معسراً، فلا تجوز مطالبته، ولا طلب الدين منه حتى يوسر. الثالث: أن يبرئ المعسر من دينه، وهذا أعلى الأقسام.

قال الله تعالى: {وَأَتَّقُوا يَوْمَ تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} (٢٨١):

- مناسبة الآية لما قبلها: قال ابن عاشور: جيء بقوله تعالى: {وَأَتَّقُوا يَوْمَ}؛ تذييلاً لهاته الأحكام؛ لأنّه صالح للترهيب من ارتكاب ما نهي عنه والترغيب في فعل ما أمر به أو ندب إليه؛ لأن في ترك المنهيات سلامة من آثامها، وفي فعل المطلوبات استكثاراً من ثوابها، والكلّ يرجع إلى اتقاء ذلك اليوم الذي تُطلب فيه السلامة وكثرة أسباب النجاح.

^{٣٩}. أخرجه الترمذي، وابن ماجه، وأحمد، وصححه الألباني.

● تفسير الآية:

(وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ): قال الماوردي: أي اتقوا بالطاعة فيما أمرتم به من ترك الربا وما بقي منه. وقال القرطبي: الآية وعظ لجميع الناس وأمر يخص كل إنسان. وجمهور العلماء على أن هذا اليوم المحذر منه هو يوم القيامة والحساب والتوفية. وقال قوم: هو يوم الموت. قال ابن عطية: والأول أصح بحكم الألفاظ في الآية. وتنكير يوم هنا؛ للتفخيم، كما أن تعليق الالتقاء به؛ للمبالغة في التحذير عما فيه من الشدائد. قال الرازي: انتصب (يَوْمًا) على المفعول به، لا على الظرف؛ لأنه ليس المعنى: واتقوا في هذا اليوم، لكن المعنى: تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح، قال القاضي: اليوم عبارة عن زمان مخصوص، وذلك لا يتقي، وإنما يتقي ما يحدث فيه من الشدة والأهوال، واتقاء تلك الأهوال لا يمكن إلا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات. وقال العثيمين: التقوى قد تضاف لغير الله، لكن إذا لم تكن على وجه العبادة، فيقال: اتق فلاناً، أو اتق كذا، وهذا في القرآن والسنة كثير، قال تعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (١٣٠) وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (١٣١) {آل عمران}، لكن فرق بين التقوين، التقوى الأولى: تقوى عبادة وتذلل وخضوع، والثانية: تقوى وقاية وحذر فقط، يأخذ ما يتقي به عذاب هذا اليوم، أو عذاب النار. وفي الحديث: «اتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ»^{٤٠}.

(ثُمَّ تُؤْتَى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ): أي تعطى كل نفس من النفوس المكلفة ثوابها، وأجرها المكتوب لها إن كان عملها صالحاً، أو تعطى العقاب على عملها إن كان عملها سيئاً. (مَا كَسَبَتْ) أي جزاء ما كسبت، يعني عملت من خير أو شر.

(وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ): أي في ذلك اليوم، والجملة حالية. وجمع الضمير؛ لأنه أنسب بحال الجزاء، كما أن الأفراد أنسب بحال الكسب. وقال العثيمين: (وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ): جملة استثنائية، ويحتمل أن تكون جملة حالية، لكن الأول أظهر. والمعنى: أي لا ينقصون شيئاً من ثواب الحسنات، ولا يزداد عليهم شيئاً من عقوبة السيئات.

^{٤٠}. أخرجه البخاري.

قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِكْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَؤْا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٨٢):

سبب نزول الآية: قال ابن عطية: قال ابن عباس: نزلت هذه الآية في السلم خاصة. قال القاضي أبو محمد: معناه: أن سلم أهل المدينة كان بسبب هذه الآية، ثم هي تتناول جميع المداينات إجماعاً.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما نهى الله عن الربا، وكان أحد مدايناتهم، وكان غيره من الدين مأذوناً فيه، وهو من أنواع الإنفاق مع دخوله في المطالبة برؤوس الأموال، عقّب ذلك بآية الدين.

وقال أبو حيان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنه لما أمر بالنفقة في سبيل الله، وبترك الربا، وكلاهما يحصل به تنقيص المال، تبه على طريق حلال في تنمية المال وزيادته، وأكد في كيفية حفظه، وبسط في هذه الآية وأمر فيها بعدة أوامر.

وقال الشوكاني: هذا شروع في بيان حال المداينة الواقعة بين الناس بعد بيان حال الربا.

● تفسير الآية:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآكْتُبُوهُ}: هذه آية الدين، وهي أطول آيات القرآن، وقد اشتملت على أحكام عظيمة جليلة المنفعة والمقدار. وهذه الجملة إرشاد من الله لعباده المؤمنين إذا تعاملوا بمعاملات مؤجلة أن يكتبوها؛ ليكون ذلك أحفظ لمقدراتها وميقاتها، وأضبط للشاهد فيها، ودفعاً للنزاع. والدين: هو كل ما ثبت في الذمة من ثمن بيع، أو أجرة، أو صداق، أو قرض، أو

غير ذلك. و(إِذَا تَدَايَنْتُمْ): أي تعاملتم، يقال: دايته إذا عاملته. قال البيضاوي: أي إذا دايين بعضكم بعضا. تقول: دايته إذا عاملته نسيئة معطيًا أو آخذًا. (بِدَيْنٍ): قال الواحدي: قال المفسرون: كل حق مؤجل فهو داخل تحت قوله تعالى: (إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ). انتهى كلامه. وحقيقة الدَّيْن: عبارة عن كلِّ معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الدَّمة نسيئةً، فإنَّ العَيْن عند العرب ما كان حاضراً، والدَّيْن ما كان غائباً، وقد بيّن الله هذا المعنى بقوله: (إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى). وقوله تعالى: (تَدَايَنْتُمْ) يدلُّ على الدين فما الفائدة بقوله: (بِدَيْنٍ)؟ والجواب من ستّة وجوه ذكرها العلماء: الأول: أنَّ التداين يكون لمعنيين: أحدهما: التداين بالمال، والآخر التداين بمعنى المجازاة، من قولهم: كما تدين تدان، والدين الجزاء، فذكر الله الدين؛ لتخصيص أحد المعنيين. الثاني: إنما ذكر الدين؛ ليرجع الضمير إليه في قوله (فَاكْتُبُوهُ)؛ إذ لو لم يذكر ذلك لوجب أن يقال: فاكتبوا الدين، فلم يكن النظم بذلك الحسن. الثالث: أنه تعالى قال: (بِدَيْنٍ)؛ للتأكيد، كقوله تعالى: {فَسَجَدَ الْمَلَكُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} [الحجر: ٣٠]، وكقوله تعالى: {وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ} [الأنعام: ٣٨]. الرابع: أي فإذا تداينتم أي دين كان صغيراً أو كبيراً، على أي وجه كان، من قرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل. الخامس: أنَّ المداينة مفاعلة، وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل، فلو قال: (إِذَا تَدَايَنْتُمْ) فقط؛ لبقى النصّ مقصوراً على بيع الدين بالدين وهو باطل، أمّا لما قال: (إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ) كان المعنى: إذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد، وحينئذ يخرج عن النصّ بيع الدين بالدين، ويبقى بيع العين بالدين، أو بيع الدين بالعين، فإنَّ الحاصل في كلِّ واحد منهما دين واحد لا غير. السادس: ذكر (بِدَيْنٍ)؛ لأنه أبين لتنويع الدين إلى مؤجل وحال؛ لما في التنكير من الشيوع والتبعيض لما خصّ بالغاية، ولو لم يذكر لاحتمل أنَّ الدين لا يكون إلا كذلك. (إِلَى أَجَلٍ): أي وقت معلوم عندكم. قال الألوسي: (إِلَى أَجَلٍ): أي وقت، وهو متعلّق بـ(تَدَايَنْتُمْ)، ويجوز أن يكون صفة للدين، أي مؤخّر أو مؤجل إلى أجل، فالأجل في اللغة: هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره، وأجل الدين لوقت معيّن في المستقبل، وأصله من التأخير، يقال: أَجَلَ الشيء يأجل أجولا إذا تأخّر، والأجل نقيض العاجل. انتهى كلامه. (مُسَمًّى): قال ابن عطية: وَصْفُهُ الأجل (مُسَمًّى) دليل على أنَّ الجهالة لا تجوز، فكأن الآية رفضتها، وإذا لم تكن تسمية وحدّ فليس أجل. وقال الألوسي: (مُسَمًّى): أي بالأيام أو الأشهر، أو نظائرها ممّا يفيد العلم ويرفع الجهالة. والمداينة لا تكون إلا مؤجلة، وإنما ذكر الله الأجل؛ ليمكنه أن يصفه بقوله: (مُسَمًّى)، والفائدة في قوله تعالى: (مُسَمًّى): ليعلم أنَّ من حقّ الأجل أن يكون معلوماً، كالتوقيات بالسنة والشهر والأيام،

ولو قال: إلى الحصاد، أو إلى الدّياس، أو إلى قدوم الحاجّ، لم يجز؛ لعدم التسمية. (فَأَكْتُبُوهُ): أي الدين بأجله؛ لأنه أرفق وأوثق، وهذا أمر من الله بالكتابة؛ للتوثقة والحفظ. قال العثيمين: الدّين ينقسم إلى ثلاثة أقسام: مؤجل بأجل مسمّى، ومؤجل بأجل مجهول، وغير مؤجل؛ لقوله تعالى: (بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى). والدّين إلى غير أجل جائز، مثل أن أشتري منك هذه السلعة، ولا أعطيك ثمنها، ولا أعينه لك، فهذا دين غير مؤجل؛ وفي هذه الحال لك أن تطالبني بمجرد ما ينتهي العقد. وأمّا الدّين إلى أجل غير مسمّى فلا يصحّ، وأخذ هذا القسم من قوله تعالى: (مُسَمًّى)، مثل أن أقول لك: اشتريت منك هذه السلعة إلى قدوم زيد، وقدمه مجهول؛ لأن فيه غرراً؛ وقد قال النبي ﷺ: «من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»^{٤١}. والدّين إلى أجل غير مسمّى لا يكتب؛ لأنه عقد فاسد، والدّين إلى أجل مسمّى جائز بنصّ الآية.

(وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ): (وَلْيَكْتُبْ): أي الدين، واللام لام الأمر. (بَيْنَكُمْ): أي في قضيتكم. قال القرطبي: وإنما قال: (بَيْنَكُمْ)، ولم يقل: أحكم؛ لأنه لما كان الذي له الدّين يتّهم في الكتابة الذي عليه الدّين وكذلك بالعكس شرع الله كاتباً غيرهما. وقال أبو حيان: ومعنى: (بَيْنَكُمْ): أي بين صاحب الدين والمستدين، والبائع والمشتري، والمقرض والمستقرض. والتنشئة تقتضي: أن لا ينفرد أحد المتعاملين؛ لأن يتّهم في الكتابة، فإذا كانت واقعة بينهما كان كلّ واحد منهما مطلعاً على ما سطره الكاتب. انتهى كلامه. وقيل: إنّ الناس لما كانوا يتعاملون حتى لا يشدّ أحدهم عن المعاملة، وكان منهم من يكتب ومن لا يكتب، أمر الله أن يكتب بينهم كاتب بالعدل. وقال الألوسي: والنقييد بالظرف (بَيْنَكُمْ)؛ للإيذان بأنّه ينبغي للكاتب أن لا ينفرد به أحد المتعاملين؛ دفعاً للتهمة. (كَاتِبٌ): نكرة يشمل أيّ كاتب. (بِالْعَدْلِ): قيل: أي بالاستقامة، وهو ضدّ الجور، والمراد به: ما طابق الشرع. وقيل: أي بالقسط والحقّ، ولا يجر في كتابته على أحد، ولا يكتب إلا ما اتفقوا عليه من غير زيادة ولا نقصان. وقيل: الباء زائدة، أي فليكتب بينكم كاتب العدل. قال السمعاني: الكتابة بالعدل: هو أن يكتب من غير زيادة ولا نقصان، ولا تقديم في الأجل ولا تأخير. وقال أبو حيان: واختلف فيما يتعلق (بِالْعَدْلِ): فقال الزمخشري: بالعدل، متعلّق بكاتب صفة له، أي بكاتب مأمون على ما يكتب، يكتب بالسوية والاحتياط، لا يزيد على ما يجب أن يكتب، ولا ينقص، وفيه أن يكون الكاتب فقيهاً عالماً بالشروط، حتى يجيء مكتوبه معدّلاً بالشرع، وهو أمر للمتدائنين بتخيّر الكاتب، وأن لا يستكتبوا إلاّ فقيهاً ديناً.

^{٤١}. أخرجه البخاري ومسلم.

وقال ابن عطية: (الباء) متعلقة بقوله تعالى: (وَلْيَكْتُبْ)، وليست متعلقة بكاتب؛ لأنه كان يلزم أن لا يكتب وثيقة إلا العدل في نفسه، وقد يكتبها الصبي والعبد والمتحوط إذا أقاموا فقهها، أما أن المنتخبين لكتبها لا يجوز للولاة أن يتركوهم إلا عدولاً مرضيين. وقال أبو السعود: وقوله تعالى: (بِالْعَدْلِ): متعلق بمحذوف هو صفة لكاتب، أي كاتب كائن بالعدل، أي وليكن المتصدي للكتابة من شأنه أن يكتب بالسوية من غير ميل إلى أحد الجانبين لا يزيد ولا ينقص، وهو أمر للمتدائنين باختيار كاتب فقيه دين حتى يجيء كتابه موثقاً به معدلاً بالشرع. ويجوز أن يكون حالاً منه، أي ملتبساً بالعدل. وقيل: قوله: (بِالْعَدْلِ): متعلق بالفعل، أي وليكتب بالحق.

(وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ): (وَلَا يَأْب كَاتِبٌ): أي لا يمتنع أحد من الكتاب من أن يكتب كتاب التداين. و(كَاتِبٌ): نكرة في سياق النفي مشعرة بالعموم. (أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ): قال أبو حيان: ومعنى: (كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ): أي مثل ما علمه الله من كتابة الوثائق، لا يبدل ولا يغير، وفي ذلك حث على بذل جهده في مراعاة شروطه مما قد لا يعرفه المستكتب، وفيه تنبيه على المنّة بتعليم الله إيّاه. وقيل: المعنى: أي كما أمره الله به من الحق، فيكون: (عَلَّمَ) بمعنى: أعلم. وقيل: المعنى: كما فضله الله بالكتاب، فتكون الكاف للتعليل، أي لأجل ما فضله الله، فيكون كقوله {وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ} [القصص: ٧٧]، أي لأجل إحسان الله إليك. والظاهر: تعلق الكاف بقوله: (أَنْ يَكْتُبَ). وقيل: تم الكلام عند قوله: (أَنْ يَكْتُبَ)، وتعلق الكاف بقوله: (فَلْيَكْتُبْ)، وهو قلق لأجل الفاء، ولأجل أنه لو كان متعلقاً بقوله: (فَلْيَكْتُبْ)، لكان النظم: فليكتب كما علمه الله، ولا يحتاج إلى تقديم ما هو متأخر في المعنى. وقال ابن عطية: ويحتمل أن يكون: (كَمَا) متعلقاً بما في قوله: (وَلَا يَأْب)، أي كما أنعم الله عليه بعلم الكتابة فلا يأب هو، وليفضل كما أفضل عليه. انتهى. وهو خلاف الظاهر، وتكون الكاف في هذا القول للتعليل، وإذا كان متعلقاً بقوله: (أَنْ يَكْتُبَ)، كان قوله: (وَلَا يَأْب) نهيًا عن الامتناع من الكتابة المقيدة، ثم أمر بتلك الكتابة، لا يعدل عنها، أمر توكيد. وإذا كان متعلقاً بقوله: (فَلْيَكْتُبَ)، كان ذلك نهيًا عن الامتناع من الكتابة على الإطلاق، ثم أمر بالكتابة المقيدة. انتهى كلام أبي حيان. وفي حكم هذا الطلب أقوال: الأول: أن هذا الطلب على سبيل الارشاد إلى الأولى لا على سبيل الإيجاب، والمعنى: أن الله لما علمه الكتابة، وشرّفه بمعرفة الأحكام الشرعية، فالأولى أن يكتب؛ تحصيلاً لهم أخيه المسلم وشكراً لتلك النعمة، وهو كقوله تعالى: {وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ} [القصص: ٧٧]، فإنه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها. الثاني: وهو قول الشعبي: أن هذا

الطلب فرض كفاية، فإن لم يجد أحداً يكتب إلا ذلك الواحد وجب الكتابة عليه، فإن وجد أقواماً كان الواجب على واحد منهم أن يكتب. الثالث: أن هذا كان واجباً على الكاتب، ثم نسخ بقوله تعالى: (وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ). الرابع: أن متعلق الإيجاب: هو قوله: (أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ)، أي فالواجب أن يكتب على ما علمه الله، وأن لا يخلّ بشرط من الشرائط، ولا يدرج فيه قيداً يخلّ بمقصود الإنسان، وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختلّ مقصود الإنسان، وضاع ماله، فكأنه قيل له: إن كنت تكتب فاكته عن العدل، واعتبار كلّ الشرائط التي اعتبرها الله.

(فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ): أي إذا سئل الكاتب فليكتب، وليملّل المدين على الكاتب ما في ذمته من الدين. قال القرطبي: وهو المديون المطلوب يُقرّ على نفسه بلسانه ليُعْلَمَ ما عليه؛ ولأن الشهادة إنما تكون بسبب إقراره. وقال الألوسي: والأمر بالكتابة بعد النهي عن الأداء منها على الأول للتأكيد، واحتيج إليه؛ لأن النهي عن الشيء ليس أمراً بضده صريحاً على الأصح، فأكدّه بذكره صريحاً؛ اعتناءً بشأن الكتابة. وقال العثيمين: (فَلْيَكْتُبْ): قال بعض العلماء: إنها من التوكيد؛ لأن النهي عن إباء الكتابة يستلزم الأمر بالكتابة، فهي توكيد معنوي. وقيل: بل هي تأسيس تفيد الأمر بالمبادرة إلى الكتابة، أو هي تأسيس توطئة لما بعدها. والقاعدة: أنه إذا احتمل أن يكون الكلام توكيداً أو تأسيساً، حمل على التأسيس؛ لأنه فيه زيادة معنى، وبناءً على هذه القاعدة يكون القول بأنها تأسيس أرجح. انتهى كلامه. (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ): قال الشوكاني: هو من عليه الدين، أمره الله بالإملاء؛ لأن الشهادة إنما تكون على إقراره بثبوت الدين في ذمته. وقال الألوسي: (وَلْيُمْلِلِ): من الإملاّل بمعنى الإلقاء على الكاتب ما يكتبه، وفعله (أمللت)، وقد يبدّل أحد المضاعفين (ياءً)، ويتبعه المصدر فيه، وتبدّل (هزة)؛ لتطرفها بعد (ألف زائدة)، فيقال: إملاءً، فهو والإملاّل بمعنى، أي وليكن الملقى على الكاتب ما يكتبه من الدين.

(وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ، وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً): أي وليتق الله الكاتب ولا يكتس من الحق شيئاً، أي فيما يملّيه ويقرّ به. قال أبو حيان: جمع بين اسم الذات وهو: (الله)، وبين هذا الوصف الذي هو: (الرّب)، وإن كان اسم الذات منطوقاً على جميع الأوصاف؛ ليدّكره تعالى كونه مرتباً له، مصلحاً لأمره، باسطاً عليه نعمه. وقدم لفظ: (الله)؛ لأن مراقبته من جهة العبوديّة والألوهيّة أسبق من جهة النعم. وقال أبو السعود: أي وليتق المملّي دون الكاتب كما قيل؛ لقوله تعالى: (وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ)، أي من الحق الذي يملّيه على الكاتب (شَيْئاً)، فإنه الذي يتوقع منه البخس خاصة، وأمّا الكاتب فيتوقع منه الزيادة كما يتوقع منه

النقص، فلو أُريد نهيّه لنهي عن كليهما، وقد فعل ذلك حيث أمر بالعدل، وإنما شُدِّد في تكليف المملي حيث جُمع فيه بين الأمر بالاتقاء والنهي عن البخس؛ لِمَا فيه من الدواعي إلى المنهي عنه، فإنَّ الإنسان مجبول على دفع الضرر عن نفسه وتخفيف ما في ذمته بما أمكن. انتهى كلامه. وقال القاسمي: (الله رَبُّهُ): جمع ما بين الاسم الجليل والنعته الجميل؛ للمبالغة في التحذير. (وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ): قال ابن عاشور: البخس فسره أهل اللغة بالنقص، ويظهر أنَّه أخصَّ من النقص، فهو نقص بإخفاء، وأقرب الألفاظ إلى معناه الغبن، قال ابن العربي في الأحكام في سورة الأعراف: «البخس في لسان العرب: هو النقص بالتعيب والتزهيد، أو المخادعة عن القيمة، أو الاحتيال في التزيّد في الكيل أو النقصان منه»، أي عن غفلة من صاحب الحقّ، وهذا هو المناسب في معنى الآية؛ لأنَّ المراد النهي عن النقص من الحقّ عن غفلة من صاحبه؛ ولذلك نُهي الشاهد أو المدين أو الدائن. (شَيْئاً): نكرة في سياق النهي فتفيد العموم، أي لا يبخس من الحقّ شيئاً ولو كان شيئاً يسيراً. وقال العثيمين: لما أمر الله بأنَّ الذي يملي هو الذي عليه الحقّ دون غيره وجهه إليه أمراً، ونهياً، الأمر: (وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبُّهُ): يعني يتخذ وقاية من عذاب الله، فيقول الصدق. والنهي: (وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ): أي لا ينقص لا في كميّته، ولا كيفيّته، ولا نوعه.

(فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ): (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ): قال الألوسي: صرّح بذلك في موضع الإضمار؛ لزيادة الكشف لا لأن الأمر والنهي لغيره. انتهى كلامه. و(الْحَقُّ): أي الدين. (سَفِيهًا): في المراد بالسفيه هاهنا خمسة أقوال: الأول: أنه الجاهل بالأموال، والجاهل بالإملاء، قاله مجاهد، وابن جبير. الثاني: قال الزجاج: هو خفيف العقل، ويشتمل هذا على المرأة، والصغير ونحوه. الثالث: أنه الصغير، قاله الضحّاك، والسدّي. الرابع: أنه المبذّر، قاله القاضي أبو يعلى. الخامس: الشيخ الهرم. (أَوْ ضَعِيفًا): في المراد بالضعيف هنا أربعة أقوال: الأول: أنه العاجز والأخرس، ومن به حمق، قاله ابن عباس، وابن جبير. الثاني: أنه الأحمق، قاله مجاهد، والسدّي. الثالث: أنه الصغير، قاله القاضي أبو يعلى. الرابع: قيل: هو ضعيف العقل من عتّه، أو جُنون. (أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ): قال ابن عباس: لا يستطيع لِعِيهِ. وقال ابن جبير: لا يحسن أن يُمِلَّ ما عليه. وقال القاضي أبو يعلى: هو المجنون. وقيل: هو الممنوع عن الإملاء إمّا بحبس أو غيبّة. وقيل: أي لا يقدر على الإملاء من خرس، أو عمى، أو عَجْمَةٍ. وقال الرازي: إدخال حرف (أَوْ) بين هذه الألفاظ الثلاثة، أعني السفيه، والضعيف، ومن لا يستطيع أن يُمِلَّ، يقتضي كونها أموراً متغايرة؛ لأن معناه: أن الذي عليه الحقّ إذا كان موصوفاً بإحدى هذه الصفات الثلاث فليملل وليّه بالعدل. (أَنْ يُمِلَّ): قال ابن

عطية: جاء الفعل مضاعفاً في قوله: (أَنْ يُجْلَ)؛ لأنه لو فكَّ لتوالت حركات كثيرة، والفكُّ في هذا الفعل لغة قريش. (هُوَ): قال القاسمي: ولفظ (هُوَ) هنا توكيد للفاعل المضمر. وقال ابن عاشور: ووجه تأكيد الضمير المستتر في فعل (يُجْلَ) بالضمير البارز هو التمهيد لقوله: (فَلْيُمْلِلْ)؛ لئلا يتوهم الناس أنَّ عجزه يسقط عنه واجب الإشهاد عليه بما يستدينه. (فَلْيُمْلِلْ وَلْيُؤْ بِأَلْعَدْلِ): قال ابن الجوزي: (اللام) لام الأمر، وفي هاء الكناية قولان: الأول: أنها تعود إلى الحق، فتقديره: فليملل ولي الحق، هذا قول ابن عباس، وابن جبير، والربيع، ومقاتل، واختاره ابن قتيبة. الثاني: أنها تعود إلى الذي عليه الحق، وهذا قول الضحَّاك، وابن زيد، واختاره الزجاج، وعاب قول الأولين، فقال: كيف يقبل قول المدعى؟! وما حاجته إلى الكتاب والإشهاد، والقول قوله؟. (بِأَلْعَدْلِ): قال أبو حيان: (بِأَلْعَدْلِ) متعلق بقوله: (فَلْيُمْلِلْ). ويحتمل أن تكون (الباء) للحال. وفي قوله: (بِأَلْعَدْلِ) حثٌّ على تحريه لصاحب الحق والمؤلى عليه.

(وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ): قيل: الخطاب هنا للحكام. وقيل: هو للمؤمنين المصدر بهم الآية. قال ابن عطية: قال ابن بكير وغيره: قوله تعالى: (بِمَنْ تَرْضَوْنَ) مخاطبة للحكام. قال القاضي أبو محمد: وهذا غير نبيل، إنما الخطاب لجميع الناس، لكن المتلبس بهذه القضية إنما هم الحكام، وهذا كثير في كتاب الله يعم الخطاب فيما يتلبس به البعض. انتهى كلام ابن عطية. وقال القرطبي: الاستشهاد: طلب الشهادة، وأمر بالإشهاد مع الكتابة؛ لزيادة التوثقة. وقال أبو حيان: (وَأَسْتَشْهِدُوا): أي اطلبوا للإشهاد شهيدين، فيكون استفعل للطلب، ويحتمل أن يكون موافقة أفعال، أي وأشهدوا، نحو: استيقن موافق أيقن، واستعجله بمعنى أعجله. وقال ابن عاشور: (وَأَسْتَشْهِدُوا) بمعنى أشهدوا، (السين، والتاء) فيه مجرّد التأكيد، ولك أن تجعلهما للطلب، أي اطلبوا شهادة شاهدين، فيكون تكليفاً بالسعي للإشهاد، وهو التكليف المتعلق بصاحب الحق. انتهى كلامه. (شَهِيدَيْنِ): شهيدٌ بناءٌ مبالغة، وفي ذلك دلالة على من شهد وتكرّر ذلك منه، فكأنّه إشارة إلى العدالة. قال مكّي: اختير "فَعِيلٌ"؛ لأنه للتكثير، فمعناه: استشهدوا من عُرف بالشهادة. والشاهد يقع لغير التكثير، يقال: "فُلَانٌ شَهِيدِي وَشَاهِدِي". وقال أبو حيان: ولفظ (شهيد) للمبالغة، وكأنّهم أمروا بأن يستشهدوا من كثرت منه الشهادة، فهو عالم بمواقع الشهادة وما يشهد فيه؛ لتكرّر ذلك منه، فأمرُوا بطلب الأكمل، وكان في ذلك إشارة إلى العدالة؛ لأنه لا يتكرّر ذلك من الشخص عند الحكام إلا وهو مقبول عندهم. وقال ابن عاشور: واشترط العدد في الشاهد ولم يكتف بشهادة عدل واحد؛ لأنّ الشهادة لما تعلّقت بحقّ معيّن لمعيّن اتّهم الشاهد باحتمال أن يتوسّل إليه الظالم الطالب لحقّ مزعوم فيحمله على تحريف الشهادة، فاحتجج إلى حيلة تدفع التهمة،

فاشترط فيه الإسلام وكفى به وازعاً، والعدالة؛ لأنها تنزع من حيث الدين والمروءة، وزيد انضمام ثانٍ إليه؛ لاستبعاد أن يتواطأ كلا الشاهدين على الزور. انتهى كلامه. (مِنْ رَجَالِكُمْ): في المقصود بهم هنا ثلاثة أقوال: الأول: أي من أهل ملتكم وهم المسلمون، واستدل عليه: أنه خاطب المؤمنين في أول الآية. الثاني: أي الأحرار. الثالث: أي الذين تعتدوهم للشهادة بسبب العدالة. قال القرطبي: الآية نصٌ في رَفْضِ الكفار والصبيان والنساء.

(فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ): الضمير في قوله: (فَإِنْ لَمْ يَكُونَا) عائد على الشهيدين، أي فإن لم يكن الشاهدان رجلين. والمعنى: أي إن لم يوجد. وقيل: المعنى: إن لم يأت الطالب برجلين يشهدان فليأت للإشهاد برجل وامرأتين. قال مكِّي: أي إن لم يأت صاحب الحق برجلين أتى برجل وامرأتين، فليس معناها: أنه لا يشهد الرجل والامرأتان إلا عند عدم الرجلين. وقال صديق خان: (فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ): أي بحسب القصد والإرادة، أي فإن لم يقصد إشهادهما ولو كانا موجودين. وقال ابن عاشور: وجيء في الآية بـ(كَانَ) الناقصة مع التمكن من أن يقال: (فإن لم يكن رجلاً)؛ لئلا يتوهم منه أنَّ شهادة المرأتين لا تقبل إلا عند تعذر الرجلين كما توهمه قوم، وهو خلاف قول الجمهور؛ لأنَّ مقصود الشارع: التوسعة على المتعاملين. (فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ): قال الواحدي: قال الفراء: أي فليكن رجلٌ وامرأتان، فرفع بالرد على الكون. وقال صاحب "النظم": أي فليكنكم رجل وامرأتان. وقيل: فرجل وامرأتان يشهدون، كل هذه التقديرات جائزٌ حسنٌ. انتهى كلام الواحدي. وقال العثيمين: (فَرَجُلٌ): أي فذكر بالغ. (وَامْرَأَتَانِ): أي أنثيان بالغتان؛ لأن الرجل والمرأة إنما يطلقان على البالغ. انتهى كلامه. (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ): قيل: فيه دلالة على اشتراط العدالة في الشهود. قال القرطبي: دل هذا على أنَّ في الشهود من لا يُرضى، فيجىء من ذلك أنَّ الناس ليسوا بمحمولين على العدالة حتى تثبت لهم، وذلك معنى زائدٌ على الإسلام، وهذا قول الجمهور. قال أبو حيان: اختلفوا في تفسير قوله تعالى: (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ)، فقال ابن عباس: من أهل الفضل والدين والكفاءة. وقال الشعبي: ممن لم يطعن في فرج ولا بطن، وفسر قوله: بأنَّه لم يقذف امرأة ولا رجلاً، ولم يطعن في نسب، وروي: من لم يطعن عليه في فرج ولا بطن، ومعناه: لا ينسب إلى ريبة، ولا يقال: إنه ابن زنا. وقال الحسن: من لم تعرف له حربة. وقال النخعي: من لا ريبة فيه. وقال الخصاص: من غلبت حسناته سيئاته مع اجتناب الكبائر. وقيل: المرضي من الشهود من اجتمعت فيه عشر خصال: أن يكون حُرّاً، بالغاً،

مسلمًا، عدلاً، عالماً بما يشهد به، لا يجزُّ بشهادته منفعة لنفسه، ولا يدفع بها عن نفسه مضرة، ولا يكون معروفًا بكثرة الغلط، ولا بترك المروءة، ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة.

(أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى): (تَضِلَّ): أي تنسى؛ لقوله بعدها: (فَتُذَكِّرْ)، فالنسيان يقابله التذكُّر. وقيل: (أَنْ تَضِلَّ): أي تخطئ. قال الواحدي: قال ابن عباس، وجميع أهل التفسير والمعاني: (تَضِلَّ): أي تنسى، والضلال يكون بمعنى النسيان؛ لأن الناسي للشيء عادل عنه وعن ذكره، قال الله حكاية عن موسى - عليه السلام -: {قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ} [الشعراء: ٢٠]، أي الناسين الذين ضلُّوا وجه الأمر، ومن هذا قولهم: ضللتُ الطريق والدار أضلُّه ضلالاً، إذا لم تدر أين هو. وقال أبو عمرو: أصل الضلال في اللغة: الغيوبة. انتهى كلام الواحدي. وقال ابن عطية: قال القاضي أبو محمد: والضلال عن الشهادة إنما هو نسيان جزء منها وذكر جزء، ويبقى المرء بين ذلك حيران ضالًّا، ومن نسي الشهادة جملة فليس يقال: ضلَّ فيها. انتهى كلامه. وقال البيضاوي: في قوله: (أَنْ تَضِلَّ): إشعار بنقصان عقلهنَّ وقلة ضبطهنَّ. وقال ابن عاشور: لما كان (أَنْ تَضِلَّ) في معنى (لضلال إحداها) صارت العلة في الظاهر هي الضلال، وليس كذلك بل العلة هي ما يترتب على الضلال من إضاعة المشهود به، فتفرَّع عليه قوله: (فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى)؛ لأنَّ فتذكَّر معطوف على تَضِلَّ (فاء) التعقيب فهو من تكملته، والعبرة بآخر الكلام. انتهى كلامه. (فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى): أي تنبِّهها إذا غفلت ونسيت. قال أبو حيان: لما أجهم الفاعل في قوله تعالى: (أَنْ تَضِلَّ)، بقوله: (إِحْدَاهُمَا)، أجهم الفاعل في قوله: (فَتُذَكِّرْ)، بقوله: (إِحْدَاهُمَا)؛ إذ كلٌّ من المرأتين يجوز عليها الضلال والإذكار، فلم يرد بإحداها معيَّنة. والمعنى: إن ضلَّت هذه أذكرتها هذه، وإن ضلَّت هذه أذكرتها هذه، فدخل الكلام معنى العموم. وقال العثيمين: وفي قوله تعالى: (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى): من البلاغة: إظهار في موضع الإضمار؛ لأنه لم يقل: فتذكرها الأخرى؛ لأن النسيان قد يكون متفاوتاً، فتنسى هذه جملة، وتنسى الأخرى جملة، فهذه تذكر هذه بما نسيت، وهذه تذكر هذه بما نسيت؛ فلهذا قال: (فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى)؛ لئلا يكون المعنى قاصراً على واحدة هي الناسية، والأخرى تذكرها.

(وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا): أي لا يمتنع الشهود عن الإشهاد إذا طُلب منهم. وإباء الشهادة على ثلاثة أوجه: الأول: أن يمتنع عن أدائها. الثاني أن يشهد ويقصر في أدائها؛ لكيلا تقبل شهادته. الثالث: أن لا يصون نفسه عن المعاصي، فيصير منهما لا تقبل شهادته. قال أبو البقاء: مفعول (يَأْب) محذوف،

أي ولا يَأْبُ الشَّهَادَةُ إِقَامَةُ الشَّهَادَةِ أَوْ تَحْمِلُ الشَّهَادَةَ. واختلف العلماء في ذلك على خمسة أقوال: الأول: أراد به إذا ما دعوا لتحمل الشهادة، وهو أمر إيجاب عند بعضهم. الثاني: قال قوم: تجب الإجابة إذا لم يكن غيره، فإن وجد غيره فهو مخير، وهذا قول الحسن. الثالث: قال قوم: هو أمر ندب وهو مخير في جميع الأحوال. الرابع: وقال بعضهم، هذا في إقامة الشهادة وأدائها، فمعنى الآية: ولا يمتنع الشهود إذا ما دعوا لأداء الشهادة التي تحمّلوها، وهذا قول مجاهد، وعطاء، وعكرمة، وسعيد بن جبير، وقال الشعبي: الشاهد بالخيار ما لم يشهد. الخامس: قال الحسن: الآية في الأمرين جميعاً في التحمل والإقامة إذا كان فازعاً. قال البغوي: سَمَّاهُمْ شُهَدَاءَ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ يَكُونُونَ شُهَدَاءَ. وقال القرطبي: دلّ هذا على أنّ الشاهد هو الذي يمشي إلى الحاكم، وهذا أمر بُني عليه الشرع وعُمِّلَ به في كلِّ زمان وفهمته كلُّ أُمَّة. وقال ابن عاشور: إنما جيء في خطاب المتعاقدين بصيغة الأمر (وَأَسْتَشْهِدُوا)، وجيء في خطاب الشهود بصيغة النهي (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ)؛ اهتماماً بما فيه التفريط، فإنَّ المتعاقدين يظنُّ بهما إهمال الإشهاد فأمرهما به، والشهود يظنُّ بهم الامتناع فنهوا عنه، وكلٌّ يستلزم ضده. وتسمية المدعويين شهداء باعتبار الأوّل القريب، وهو المشاركة، وكأنَّ في ذلك نكتة عظيمة، وهي الإيحاء إلى أنَّهم بمجرد دعوتهم إلى الإشهاد، قد تعيَّنت عليهم الإجابة، فصاروا شهداء.

(وَلَا تَسْمُؤْا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ): هذا من تمام الإرشاد، وهو الأمر بكتابة الحقّ صغيراً كان أو كبيراً، فقال: ولا تسأموا، أي لا تملّوا أن تكتبوا الحقّ على أيِّ حال كان من القلّة والكثرة إلى أجله الذي توافقتم وتوافقتم عليه. والخطاب هنا للمتدائنين. قال القرطبي: وهذا النهي عن السّامة إنما جاء؛ لتردّد المدائنة عندهم، فخيف عليهم أن يملّوا الكتّب، ويقول أحدهم: هذا قليل لا أحتاج إلى كتّبه، فأكد تعالى التحضيض في القليل والكثير. وقال أبو حيّان: قيل: ومعنى (وَلَا تَسْمُؤْا): أي لا تكسلوا، وعبرّ بالسّام عن الكسل؛ لأن الكسل صفة المنافق، ومنه الحديث: "لَا يَقُلُ الْمُؤْمِنُ كَسَلْتُ"^{٤٢}، وكأنّه من الوصف الذي نسبته الله إليهم في قوله: {وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُتَالًا} [النساء: ١٤٢]. وقيل: معنى (وَلَا تَسْمُؤْا): أي لا تضجروا. (أَنْ تَكْتُبُوهُ): ضمير النصب في: (تَكْتُبُوهُ): عائد على الدّين؛ لسبقه، أو على الحقّ؛ لقربه. والدّين: هو الحقّ من حيث المعنى، وكان من كثرت ديونه يملّ من الكتابة، فنهوا عن ذلك. انتهى كلام أبي حيّان. (صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا): قدّم الصغير اهتماماً به. (إِلَى أَجَلِهِ): أي إلى وقته الذي اتّفق الغريمان على تسميته. قال الألوسي: (إِلَى أَجَلِهِ): حال من الهاء في (تَكْتُبُوهُ)، أي

^{٤٢}. لم أجده.

مستقرّاً في ذمة المدين إلى وقت حلوله الذي أقرّ به، وليس متعلّقاً بـ(تَكْتُبُوهُ)؛ لعدم استمرار الكتابة إلى الأجل؛ إذ هي ممّا ينقضي في زمن يسير.

(ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا): (ذَلِكُمْ): إشارة بأداة البعد (ذلك) و(ميم) الجمع إلى عظم جدواه، أي هذا الذي أمرناكم به من الكتابة للدين والإشهاد عليه سواء كان قليلاً أو كثيراً (أَقْسَطُ)، أي أشدّ قسماً، أي أعدل؛ لأنه أحفظ للحقّ. (عِنْدَ اللَّهِ): أي في حكمه. (وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ): أي أبلغ في الاستقامة، التي هي ضدّ الاعوجاج، وذلك لأنّ المنتصب القائم، ضدّ المنحني المعوّج. وقيل: أي أعون على إقامتها؛ إذ بها يتمّ الاعتماد على الحفظ. وقيل: أي أثبت للشاهد إذا وضع خطّه ثم رآه تذكّر به الشهادة؛ لاحتمال أنه لو لم يكتبه أن ينساه، كما هو الواقع غالباً. وقيل: أي أصحّ وأحفظ. وقيل: أي أثبت وأصحّ. (وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا): في معناها خمسة أقوال: الأوّل: أي أقرب ألا ترتابوا بمَنّ عليه حقّ أن ينكره. الثاني: أي أقرب ألا ترتابوا بالشاهد أن يضلّ. الثالث: أي أقرب ألا تشكّو في جنس الدين وقدره وأجله بتشكيك أحد المتدائنين. الرابع: أي أقرب ألا تشكّو في الشهادة ومبلغ الحقّ والأجل. الخامس: أي أقرب لنفي الشكّ للشاهد والحاكم والمتعاملين، وما ضبط بالكتابة والإشهاد لا يكاد يقع فيه شكّ ولا لبس ولا نزاع. قال أبو حيّان: ونسق هذه الأخبار في غاية الحسن؛ إذ بدأ أولاً بالأشرف، وهو قوله: (أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ)، أي في حكم الله، فينبغي أن يتّبع ما أمر به؛ إذ اتّباعه هو متعلّق الدين الإسلاميّ، وبُنِيَ لقوله: (وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ)؛ لأنّ ما بعد امتثال أمر الله هو الشهادة بعد الكتابة، وجاء بالياء (وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا)؛ لأنّ انتفاء الريبة مترتّب على طاعة الله في الكتابة والإشهاد، فعنهما تنشأ أربيّة انتفاء الريبة؛ إذ ذلك هو الغاية في أن لا يقع ريبة، وذلك لا يتحصّل إلا بالكتب والإشهاد غالباً، فيتلج الصدر بما كتب، وأشهد عليه.

(إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا): (إِلَّا): في نوع هذا استثناء قولان: القول الأوّل: أنه استثناء متّصل. القول الثاني: أنه استثناء منقطع، أمّا الأوّل ففيه وجهان: الأوّل: أنه راجع إلى قوله تعالى: (إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ)، وذلك لأنّ البيع بالدين قد يكون إلى أجل قريب، وقد يكون إلى أجل بعيد، فلمّا أمر بالكتابة عند المدائنة، استثنى عنها ما إذا كان الأجل قريباً، والتقدير: إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكْتُبُوهُ إلا أن يكون الأجل قريباً، وهو المراد من التجارة الحاضرة، والثاني: أنّ هذا استثناء من قوله: (وَلَا تَسْمَوْا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا)

إِلَى أَجَلِهِ). وأما الاحتمال الثاني، وهو أن يكون هذا استثناءً منقطعاً، فالتقدير: لكنّه إذا كانت الصفقة تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها؛ لانتفاء المحذور في تركها، فهذا يكون كلاماً مستأنفاً. (أَنْ تَكُونَ): قال الماوردي: في معنى قوله: (أَنْ تَكُونَ): قولان: أحدهما: أنه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع. الثاني: قال الفراء: إن شئت جعلت (كَانَ) ههنا ناقصة على أنَّ الاسم تجارة حاضرة، والخبر تديرونها، والتقدير: إلا أن تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم. وقوله: (تَجَرَّةً): قال الواحدي: التَّجَارَةُ: هي تقليب الأموال وتصريفها لطلب النماء، يقال: تَجَرَ الرجل يَتَجَرُ تَجَارَةً فهو تاجر. والتجارة: اسمٌ حَدَثٌ؛ لأنه اسمٌ للتَّغْلِبِ والتَّصَرُّفِ، إلا أنَّ المراد به في هذه الآية: العين، ويكون المعنى: إلا أن تقع ذو تجارة، أي متاع تجارة، أو يراد بالتجارة: المَتَجَرُّ فيه، فيكون كقولهم: هذا الدرهم ضرب الأمير، وهذا الثوب نسج اليمن، أي مضروبه ومنسوجه، وكذلك قوله تعالى: {بِشْيٍ مِّنَ الصَّيْدِ} [المائدة: ٩٤]، أي المصيدة؛ لأن الأيدي والرماح إنما تنال الأعيان، وبَيَّنَّ أنَّ المراد بالمصدر الذي هو تجارة: العروض وغيرها ممَّا يتقابض وصفها بالحضور وبالإدارة بيننا، وهذا من أوصاف الأعيان. انتهى كلامه. (حَاضِرَةً) يحتمل وجهين: أحدهما: أنَّ الحاضرة ما تعجّل ولم يداخله أجل في مبيع ولا ثمن. الثاني: أنها ما يحوزه المشتري من العروض المنقولة. وقال القرطبي: لما علم الله مشقة الكتابة عليهم نصّ على ترك ذلك ورفع الجناح فيه في كلّ مبيعة بنقد، وذلك في الأغلب إنما هو في قليل كالمطعم ونحوه لا في كثير كالأملاك ونحوها. وقال السدي، والضحاك: هذا فيما كان يداً بيد. وقال العثيمين: وأما قوله: (حَاضِرَةً): فهي ضدّ قوله تعالى: (إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ)، فال حاضر ما سوى الدين. انتهى كلامه. (تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ): في معنى الإدارة قولان: أحدهما: يتناولونها من يد إلى يد. الثاني: يتبايعونها في كلّ وقت. (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا): قال ابن عاشور: وقوله: (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا): تصريح بمفهوم الاستثناء، مع ما في زيادة قوله: (جُنَاحٌ) من الإشارة إلى أنَّ هذا الحكم رخصة؛ لأنّ رفع الجناح مؤذن بأنّ الكتابة أولى وأحسن. وقال العثيمين: التجارة المتداولة بين الناس ليس على الإنسان جناح إذا لم يكتبها؛ لأن الخطأ والنسيان فيها بعيد؛ إذ إنّها حاضرة تدار، ويتعاطاها الناس بخلاف المؤجّلة.

(وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ): أي أشهدوا على حقكم إذا كان فيه أجل، أو لم يكن فيه أجل، فأشهدوا على حقكم على كلّ حال. وهذا الأمر محمول عند الجمهور على الإرشاد والندب، لا على الوجوب. قال صديق خان: (وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ): قيل: معناه هذا التبايع المذكور هنا وهو التجارة الحاضرة على أنّ الإشهاد فيها يكفي. وقيل معناه: أي تبايع كان حاضراً أو كائناً؛ لأن ذلك أدفع لمادة الخلاف، وأقطع

لمنشأ الشجار. انتهى كلامه. وقال الدكتور/ فاضل السامرائي: في الأمر الاعتيادي الذي يحصل في الأسواق قال: (أشهدوا)، وفي أمر الدين قال: (استشهدوا)؛ زيادة في الاهتمام به، فوضع كل فعل في الموضع الذي ينبغي أن يوضع فيه.

(وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ): في معناها ثلاثة أقوال: الأول: أي لا يكتب الكاتب ما لم يُمل عليه، ولا يزيد الشاهد في شهادته ولا ينقص منها، قاله الحسن، وقتادة، وطاووس، وابن زيد، وغيرهم. الثاني: روي عن ابن عباس، ومجاهد، وعطاء: أي لا يمتنع الكاتب أن يكتب ولا الشاهد أن يشهد. الثالث: قال مجاهد، والضحاك، وطاووس، والسدي، وروي عن ابن عباس: أي أن يُدعى الشاهد إلى الشهادة والكاتب إلى الكتب وهما مشغولان، فإذا اعتذرا بعذرهما أخرجهما وأذاهما، وقال: خالفتما أمر الله، ونحو هذا من القول فيضّر بهما.

(وَأِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ): قيل: ظاهره أنّ مفعول (تَفْعَلُوا) المحذوف راجع إلى المصدر المفهوم من قوله: (وَلَا يُضَارَّ)، أي وإن تفعلوا لمضارة أو الضرار. وقيل: هو راجع إلى ما وقع النهي عنه، والمعنى: وإن تفعلوا شيئاً مما نهيتكم عنه، أو تتركوا شيئاً مما أمرتكم به، فهو عام في جميع التكليف. قال القرطبي: (وَأِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ): يعني المضارة. (فُسُوقٌ): أي معصية، عن سفيان الثوري: الكاتب والشاهد يعصيان بالزيادة أو النقصان، وذلك من الكذب المؤذي في الأموال والأبدان، وفيه إبطال الحق. انتهى كلامه. وقال البقاعي: قال الحارثي: وفي صيغة (فعل) تأكيد فيه وتشديد في النذارة. انتهى كلامه. (بِكُمْ): تقديره فسوق حال بكم، أي لازم لكم لا تحيدون عنه، ولا تنفكون عنه. وجوز كون (الباء) للظرفية، قيل: وهو أبلغ؛ إذ جعلوا محلاً للفسق. وقال السعدي: الأوصاف كالفسق والإيمان والنفاق والعداوة والولاية ونحو ذلك تتجزأ في الإنسان، فتكون فيه مادة فسق وغيرها، وكذلك مادة إيمان وكفر؛ لقوله: (فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ) ولم يقل: فأنتم فاسقون أو فساق.

(وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ): أي خافوه وراقبوه، واتبعوا أمره، واتركوا زجره. (وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ): قال مكّي: أي يبين الله لكم الواجب لكم وعليكم؛ لتعملوا به. وقيل: أي يعلمكم أحكامه المتضمنة لمصالحكم. وقال القرطبي: هذا وعد من الله بأن من اتقاه علمه، أي يجعل في قلبه نوراً يفهم به ما يُلقى إليه، وقد يجعل الله في قلبه ابتداء فرقاناً، أي فيصلاً يفصل به بين الحق والباطل، ومنه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا} [الأنفال: ٢٩]. والله أعلم. وقال ابن جزي: (وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ): إخبار على

وجه الامتنان. وقيل: معناه الوعد بأن من اتقى الله وألمه وهذا المعنى صحيح، ولكن لفظ الآية لا يعطيه؛ لأنه لو كان كذلك لجزم (وَيُعَلِّمُكُمُ) في جواب (وَاتَّقُوا). وقال ابن كثير: هذا كقوله تعالى: {يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا} [الأنفال: ٢٩]، وكقوله تعالى: {يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَءَامِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ} [الحديد: ٢٨]. وقال ابن عاشور: قوله تعالى: (وَاتَّقُوا اللَّهَ) أمر بالتقوى؛ لأنها ملاك الخير، وبها يكون ترك الفسوق. وقوله: (وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ) تذكير بنعمة الإسلام، الذي أخرجهم من الجهالة إلى العلم بالشرعية، ونظام العالم، وهو أكبر العلوم وأنفعها، ووعد بدوام ذلك؛ لأنه جيء فيه بالمضارع، وفي عطفه على الأمر بالتقوى إيماء إلى أن التقوى سبب إفاضة العلوم، حتى قيل: إن (الواو) فيه للتعليل، أي ليعلمكم. وجعله بعضهم من معاني (الواو)، وليس بصحيح. وقال العثيمين: (وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ): (الواو) هنا للاستئناف، ولا يصح أن تكون معطوفة على قوله: (اتَّقُوا اللَّهَ)؛ لأن تعليم الله لنا حاصل مع التقوى وعدمها، وإن كان العلم يزداد بتقوى الله، لكن هذا يؤخذ من أدلة أخرى.

(وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ): أي هو عالم بحقائق الأمور ومصالحها وعواقبها، فلا يخفى عليه شيء من الأشياء، بل علمه محيط بجميع الكائنات. قال مكِّي: أي يعلم جميع ما تعملون ويحصى عليها عليكم؛ ليجازيكم بها، فاحذروا المخالفة. وقال النسفي: أي لا يلحقه سهو ولا قصور. وقال الألوسي: فإن قيل: كيف كرر سبحانه الاسم الجليل في الجمل الثلاث؟ أجيب بأن التكرير منه المستحسن ومنه المستقبح، فالمستحسن: كل تكرير يقع على طريق التعظيم أو التحقير في جمل متواليات كل جملة منها مستقلة بنفسها. والمستقبح: هو أن يكون التكرير في جملة واحدة أو في جمل بمعنى ولم يكن فيه التعظيم والتحقير، وما في الآية دة تاج القسم الأول؛ لأن قوله: (اتَّقُوا اللَّهَ) حث على تقوى الله، وقوله: (وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ) وعد بإنعامه سبحانه، وقوله: (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) تعظيم لشأنه عز شأنه.

قال الله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آخِمْ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (٢٨٣)}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن عطية: لما ذكر الله النذب إلى الإشهاد والكتب لمصلحة حفظ الأموال والأديان، عَقِبَ ذلك بذكر حال الأعدار المانعة من الكتب، وجعل لها الرهن، ونصَّ من أحوال العذر على السفر الذي هو الغالب من الأعدار لا سيما في ذلك الوقت؛ لكثرة الغزو، ويدخل في ذلك بالمعنى كلَّ عذر، فربَّ وقت يتعدَّر فيه الكاتب في الحضر كأوقات أشغال الناس وبالليل، وأيضاً فالخوف على خراب ذمة الغريم عذر يوجب طلب الرهن.

وقال ابن عاشور: هذا معطوف على قوله: {إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ}، فجميع ما تقدَّم حكم في الحضر والميكنة، فإن كانوا على سفر ولم يتمكنوا من الكتابة؛ لعدم وجود من يكتب ويشهد، فقد شُرِعَ لهم حكم آخر وهو الرهن، وهذا آخر الأقسام المتوقعة في صور المعاملة، وهي حالة السفر غالباً، ويلحق بها ما يماثل السفر في هاته الحالة.

• تفسير الآية:

{وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً}: أي وإن كنتم مسافرين، وتداينتم إلى أجل مسمى. قال السمعاني: وحكم الرهن معلوم، وليس ذكر السفر، وعدم الكاتب على سبيل الشرط في جواز الرهن، وإنما خرج الكلام على الأعم الأغلب. وقال صديق خان: (عَلَى سَفَرٍ): (عَلَى) هنا بمعنى (في)، وفيه إشارة أنَّ (عَلَى) استعارة تبعية شبه تمكَّنهم من السفر بتمكَّن الراكب مركوبه. وقال العثيمين: أتى بكلمة: (عَلَى)؛ لتحقيق هذا الأمر، وهو السفر؛ لأن (عَلَى) تدلُّ على الاستعلاء، فكأنه متمكَّن من السفر، كالراكب على الراحلة. والسفر: مفارقة الوطن، وبعضهم قال: مفارقة محلِّ الإقامة؛ لأن الإنسان قد لا يستوطن، ولكن يقيم دائماً، والمفارقة قد تكون طويلة، ويسمَّى سفرًا طويلاً، وقد تكون قصيرة، ويسمَّى سفرًا قصيراً. انتهى كلامه. وقال أهل اللغة: سَمِيَ السَّفَرُ سَفَرًا؛ لأنه يُسَفَّرُ عن أخلاق الرجال، أي يكشف. ونُضِدَتْ هذه الحروف للظهور والكشف، فالسَّفَرُ: الكتاب؛ لأنه يبين الشيء ويوضِّحه، ومنه يقال: أَسَفَرَ الصُّبْحُ، وسَفَرَتِ المرأةُ عن وجهها، وسَفَرْتُ بين القوم أسَفَرُ سِفارة، إذا كشفت ما في

قلوبهم وأصلحت بينهم، وسَفَرْتُ أَسْفَر، أي كَسَسْتُ، والمِسْفَر: المِكْنَسُ، والسفير من الورق، ما سَفَرْتُهُ الريح. (وَلَمْ يَجِدُوا كَاتِبًا): أي يكتب لكم، قال ابن عباس: أو وجدوه ولم يجدوا قرطاساً أو دواة أو قلماً. (فَرِهْنُ): أي فليكن بدل الكتابة رهان مقبوضة، أو فالذي يستوثق به، أو فعليكم، أو فليؤخذ، أو للمشروع رهان، وهو جمع رهن، والرهن في اللغة: الثبوت والدوام والحبس، وهو اصطلاحاً: توثقة دين بعين يُستوفى منها أو من ثمنها إن تعذر الوفاء. (مَقْبُوضَةٌ): أي في يد صاحب الدين توثقة لدينه. هذا إذا لم يأمن البعض البعض بلا وثيقة. قال الماوردي: في قوله: (مَقْبُوضَةٌ) وجهان: أحدهما: أن القبض من تمام الرهن، وهو قبل القبض غير تام، قاله الشافعي، وأبو حنيفة. الثاني: لأنه من لوازم الرهن، وهو قبل القبض التام، قاله مالك. وليس السفر شرطاً في جواز الرهن؛ لأن النبي ﷺ. رَهَنَ دِرْعَهُ عند أبي الشَّحْم اليهودي بالمدينة وهي حَضْرٌ، ولا عَدَمُ الكاتب والشاهد شرطاً فيه؛ لأنه زيادة وثيقة. انتهى كلامه. وقال الألوسي: وفي التعبير بقوله: (مَقْبُوضَةٌ) دون (تقبضونها) إيماء إلى الاكتفاء بقبض الوكيل ولا يتوقف على قبض المرتهن نفسه. وقال العثيمين: لم يبيّن كيف القبض، فيرجع في ذلك إلى العرف، ومعناه: أن يكون الشيء في قبضة الإنسان، وتحت سيطرته.

(فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا): هذا شرطٌ رَبطَ به وصية الذي عليه الحقُّ بالأداء، أي لم يخف الدائن خيانة المدين وجحوده الحق، ولم يأخذ منه رهناً.

(فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ): (فَلْيُؤَدِّ): أمر بمعنى الوجوب. (الَّذِي أُؤْتِنَ): أي المدين. (أَمَانَتُهُ): مصدرٌ سُمِّيَ به الشيء الذي في الذمة، أي فإن وثق رب الدين بأمانة الغريم؛ لحسن ظنه به واستغنى بأمانته عن الارتهان، فدفع ماله بغير كتاب، ولا شهود، ولا رهن فليؤد ما عليه؛ لأنها أمانة. قال ابن كثير: روى ابن أبي حاتم بإسناد جيد عن أبي سعيد الخدري أنه قال: هذه نسخت ما قبلها. وقال الشعبي: إذا ائتمن بعضكم بعضاً فلا بأس أن لا تكتبوا، أولاً تشهدوا. (فَلْيُؤَدِّ): الأداء: الدفع والتوفية. (الَّذِي أُؤْتِنَ): أي المدين، وإنما عبّر عنه بذلك العنوان؛ لتعيينه طريقاً للإعلام؛ ولحملة على الأداء. (أَمَانَتُهُ): قال ابن عطية: قوله: (أَمَانَتُهُ) مصدر سُمِّيَ به الشيء الذي في الذمة، وأضافها إلى الذي عليه الدين من حيث لها إليه نسبة، ويحتمل أن يريد بالأمانة نفس المصدر، كأنه قال: فليحفظ مروهته، فيجيء التقدير: فليؤد ذا أمانته. وقال ابن عاشور: أطلق هنا اسم الأمانة على الدين في الذمة وعلى

الرهن؛ لتعظيم ذلك الحق؛ لأنَّ اسم الأمانات له مهابة في النفوس، فذلك تحذير من عدم الوفاء به؛ لأنَّه لما سمي أمانة فعدم أدائه ينعكس خيانة؛ لأنَّها ضدها.

(وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ): يعني المؤمن في أن لا يكتُم من الحق شيئاً، وفي أداء الحق عند حلول الأجل من غير ماطلة ولا جحود، بل يعامله المعاملة الحسنة كما أحسن ظنه فيه، وفيه مبالغات من حيث الإتيان بصيغة الأمر الظاهرة في الوجوب، والجمع بين ذكر الله والرب، وذكره عقب الأمر بأداء الدين، وفيه من التحذير والتخويف ما لا يخفى. قال ابن عاشور: وذكر اسم الجلالة فيه مع إمكان الاستغناء بقوله: «وَلْيَتَّقِ رَبَّهُ»؛ لإدخال الرُّوع في ضمير السامع وتربية المهابة. وقال العثيمين: جمع الله هنا بين مقام الألوهية والربوبية؛ لأن بنظر العبد إلى مقام الألوهية يفعل هذا تعبداً لله وتقرباً له، وينظره إلى مقام الربوبية يحذر المخالفة؛ لأن الرب هو الذي له الخلق، والملك، والتدبير، فلا بد أن يقرن الإنسان بين مقام الألوهية، ومقام الربوبية. وقال أيضاً: وهنا أردف الاسم الأعظم (الله) بقوله تعالى: (رَبُّهُ)؛ تحذيراً من المخالفة؛ لأن «الرب» هو الخالق المالك المدبّر، فاخش هذا الرب الذي هو إلهك أن تخالف تقواه.

(وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ): أي لا تحفوها بالامتناع عن أدائها إذا دعيتُم إليها. وهو خطاب للشهود. وقال العثيمين: أي لا تحفوا ما شهدتم به لا في أصله، ولا في وصفه. في أصله: بأن ينكر الشهادة رأساً. وفي وصفه: بأن يزيد فيها، أو ينقص. انتهى كلامه. (وَمَنْ يَكْتُمْهَا): أي الشهادة. (فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ): الضمير في (إِنَّهُ) راجع إلى (مَنْ) وهو الظاهر، وقيل: (إِنَّهُ) ضمير الشأن والجملة بعده مفسرة له. وفي معنى الجملة قولان: الأوّل: أي فاجر قلبه، قاله السديّ. الثاني: أي مكتسب لإثم الشهادة. وخصّ القلب بالذكر؛ إذ الكتم من أفعاله. قيل: ما أوعد الله على شيء كإيعاده على كتمان الشهادة، قال: (فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ)، وأراد به مسخ القلب، نعوذ بالله من ذلك. قال الألوسي: وأضاف الآثم إلى القلب مع أنه لو قيل: (فَإِنَّهُ آثِمٌ) لتمّ المعنى مع الاختصار؛ لأن الآثم بالكتمان وهو ممّا يقع بالقلب وإسناد الفعل بالجارحة التي يعمل بها أبلغ؛ ولأن الإثم وإن كان منسوباً إلى جملة الشخص لكنّه اعتبر الإسناد إلى هذا الجزء المخصوص متجاوزاً به عن الكل؛ لأنه أشرف الأجزاء ورئيسها، وفعله أعظم من أفعال سائر الجوارح، فيكون في الكلام تنبيه على أنّ الكتمان من أعظم الذنوب. وقيل: أسند الإثم إلى القلب؛ لئلا يظنّ أنّ كتمان الشهادة من الآثام المتعلقة باللسان فقط؛ وليعلم أنّ القلب أصل متعلّقه ومعدن اقترافه. وقيل: للإشارة إلى أنّ أثر الكتمان يظهر في قلبه. وقيل: للإشارة إلى أنّه يفسد قلبه

يفسد بدنه كله. قال العثيمين: وإنما أضاف الإثم إلى القلب؛ لأن الشهادة أمر خفي، فالإنسان قد يكتمها، ولا يُعلم بها، فالأمر هنا راجع إلى القلب؛ ولأن القلب عليه مدار الصلاح. كما قال النبي ﷺ: «ألا وإن في الجسد مُضْعَةً، إذا صَلَحَتْ، صَلَحَ الجسدُ كُلُّهُ، وإذا فَسَدَتْ، فَسَدَ الجسدُ كُلُّهُ، ألا وهي القلب»^{٤٣}.

(وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ): أي يعلم ما تصنعون في شهادتكم من إحالتها، والإنيان بها على وجهها، فيحصي ذلك عليكم ويجازيكم به. قال ابن عطية: قوله: (وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ): توعد وإن كان لفظها يعمّ الوعيد والوعد. وقال الرازي: في هذه الجملة تحذير من الإقدام على هذا الكتمان؛ لأن المكلف إذا علم أنه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفاً حذراً من مخالفة أمر الله، فإنه يعلم أنه تعالى يحاسبه على كل تلك الأفعال، ويجازيه عليها إن خيراً فخيئراً، وإن شراً فشرّاً. وقال العثيمين: (مَا) هذه موصولة تفيد العموم، وتشمل كل ما يعمل الإنسان من خير أو شر في القلب، أو في الجوارح. وقَدَّمَ (بِمَا تَعْمَلُونَ) على متعلّقها؛ لقوة التحذير وشدّته، فكأنّه حصر علمه فيما نعمل، فيكون هذا أشدّ في بيان إحاطته بما نعمل، فيتضمّن قوّة التحذير، وليس مقتضاه حصر العلم على ما نعمل فقط.

قال الله تعالى: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (٢٨٤):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: في كَيْفِيَّةِ النظم وجوه: الوجه الأول: قال الأصم: إنّه تعالى لما جمع في هذه السورة أشياء كثيرة من علم الأصول، وهو دليل التوحيد والنبوة، وأشياء كثيرة من علم الأصول ببيان الشرائع والتكاليف، ختم الله هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد. الوجه الثاني: قال أبو مسلم الأصفهاني: إنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة: {وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ}، ذكر عقبيه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ}، ومعنى هذا الملك: أنّ هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداعه، ومن كان فاعلاً لهذه الأفعال المحكّمة المتقنة العجيبة الغريبة

^{٤٣}. أخرجه البخاري.

المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لا بدّ أن يكون عالماً بها؛ إذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به، فكأنّ الله احتجّ بخلق السماوات والأرض، مع ما فيها من وجوه الإحكام والإتقان، على كونه تعالى عالماً بها محيطاً بأجزائها وجزئياتها. الوجه الثالث: قال القاضي: إنه تعالى لما أمر بهذه الوثائق أعني الكتبة والإشهاد والرهن، فكان المقصود من الأمر بها صيانة الأموال، والاحتياط في حفظها بين الله أنه إنما المقصود لمنفعة ترجع إلى الخلق لا لمنفعة تعود إليه سبحانه منها، فإنه له ملك السموات والأرض. الوجه الرابع: قال الشعبي، وعكرمة، ومجاهد: إنه تعالى لما نهي عن كتمان الشهادة وأوعد عليه بين أنه له ملك السموات والأرض، فيجازي على الكتمان والإظهار.

• تفسير الآية:

(لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ): قال الماوردي: في إضافة ذلك إلى الله قولان: أحدهما: أنه إضافة تمليك تقديره: الله يملك ما في السماوات وما في الأرض. الثاني: معناه تدبير ما في السماوات وما في الأرض. وقال أبو حيان: صفة الملك تدلّ على القدرة الباهرة، وذكر المحاسبة يدلّ على العلم المحيط بالجليل والحقير، فحصل بذكر هذين الوصفين غاية الوعد للمطيعين، وغاية الوعيد للعاصين. وخصّ السموات والأرض؛ لأنها أعظم ما يرى من المخلوقات، وقدم السماوات؛ لعظمها، وجاء بلفظ: (ما)؛ تغليباً لما لا يعقل على من يعقل؛ لأن الغالب فيما حوته إنما هو جماد وحيوان لا يعقل، وأجناس ذلك كثيرة، وأمّا العاقل فأجناسه قليلة؛ إذ هي ثلاثة: إنس، وجنّ وملائكة. وقال العثيمين: قوله: (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ): جملة خبرية قدّم فيها الخبر؛ لإفادة الحصر، يعني: أنّ كلّ شيء في السموات أو في الأرض فهو لله خلقاً، وملكاً، وتدبيراً، وليس لأحد غيره فيه مُلك.

(وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ): (وَإِنْ تُبْدُوا): أي وإن تظهروا. (مَا فِي أَنْفُسِكُمْ): أي ما في قلوبكم. (أَوْ تُخْفُوهُ): أي تسروه، فلا يطلع عليه أحد. (يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ): أي يُطْلِعْكُمْ عليه على وجه المحاسبة، ولا يلزم من المحاسبة العقوبة؛ ولهذا قال بعدها: (فَيَعْفُرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ). قال أبو حيان: ظاهر (ما): العموم، والمعنى: أنّ الحالتين من الإخفاء والإبداء بالنسبة إليه تعالى سواء، وإنما يتّصف بكونه إبداء وإخفاء بالنسبة إلى المخلوقين لا إليه تعالى؛ لأن علمه ليس ناشئاً عن وجود الأشياء، بل هو سابق بعلم الأشياء قبل الإيجاد، وبعد الإيجاد، وبعد الإعدام. وقال الشوكاني: قدّم الإبداء على الإخفاء؛ لأنّ الأصل في الأمور التي يحاسب عليها هو الأعمال

البادية، وقدّم الجارّ والمجرور على الفاعل في قوله: (يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ)؛ لإظهار العناية به. انتهى كلامه.

وقال الدكتور / فاضل السامرائي: المحاسبة في سورة البقرة هي على ما يُبدي الإنسان وليس ما يُخفي، ففي سياق المحاسبة قدّم الإبداء. أمّا في سورة آل عمران فقال: {قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَوْهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ (٢٩)}؛ لأن الآية في سياق العلم؛ لذا قدّم الإخفاء؛ لأنه سبحانه يعلم السرّ وأخفى. انتهى كلامه. وإبداء ما في النفس: هو العمل بما أضمره العبد، أو النطق، وهذا ممّا يحاسب عليه العبد، ويؤاخذ به. وأمّا ما يخفيه في نفسه، فاختلف العلماء في المراد به في هذه الآية. قال القرطبي: اختلف الناس في معنى هذه الجملة على أقوال: الأول: أنّها منسوخة، قاله ابن عباس، وابن مسعود، وعائشة، وأبو هريرة، والشعبيّ وعطاء، ومُجد بن سيرين، ومُجد بن كعب، وموسى بن عُبيدة، وجماعة من الصحابة والتابعين، وأنه بقي هذا التكليف حَولاً حتى أنزل الله الفرج بقوله: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا}. الثاني: قال ابن عباس، وعكرمة، والشعبيّ، ومجاهد: إنّها مُحْكَمَةٌ مخصوصة، وهي في معنى الشهادة التي نهى عن كتمها، ثم أعلم في هذه الآية أنّ الكاتم لها المخفيّ ما في نفسه محاسب. الثالث: أنّ الآية فيما يطرأ على النفوس من الشكّ واليقين، قاله مجاهد أيضاً. الرابع: أنّها محكمة عامّة غير منسوخة، والله مُحَاسِبٌ خلقه على ما عملوا من عمل، وعلى ما لم يعملوه ممّا ثبت في نفوسهم وأضمره ونوّه وأرادوه، فيغفر للمؤمنين، ويأخذ به أهل الكفر والنفاق، ذكره الطبري عن قوم، وأدخل عن ابن عباس ما يشبه هذا. الخامس: قال الحسن: الآية محكمة ليست بمنسوخة، قال الطبري: وقال آخرون نحو هذا المعنى الذي ذكر عن ابن عباس، إلّا أنّهم قالوا: إنّ العذاب الذي يكون جزاء لما خَطَرَ في النفوس وصحبه الفكر إنّما هو بمصائب الدنيا وآلامها وسائر مكارهها. السادس: قال الواقدي، ومقاتل: إنّها نزلت في الذين يتولّون الكافرين من المؤمنين، أي وإنّ تعلقوا ما في أنفسهم أيها المؤمنون من ولاية الكفار أو تسروها يحاسبكم به الله، واستدلّوا بقوله تعالى: {قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَوْهُ}، أي من ولاية الكفار {يَعْلَمُهُ اللَّهُ} [آل عمران: ٢٩]، يدلّ عليه ما قبله من قوله: {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨)}. قلت: وهذا فيه بعد؛ لأن سياق الآية لا يقتضيه، وإنّما ذلك بين في «آل عمران»، والله أعلم. انتهى كلام القرطبي. وقال صدّيق خان: وقد اختلف أهل العلم في هذه الآية على أقوال: الأول: أنّها وإن كانت عامّة فهي مخصوصة بكتمان الشهادة، وأنّ الكاتم للشهادة يحاسب على كتمه سواء أظهر للناس أنه كاتم للشهادة أو لم يظهر، وقد روى هذا عن ابن عباس، وعكرمة، والشعبيّ، ومجاهد، وهو مردود بما في الآية من عموم اللفظ، ولا يصلح ما تقدّم قبل هذه الآية من النهي

عن كتم الشهادة أن تكون مختصة به. الثاني: أن ما في الآية مختص بما يطرأ على النفوس من الأمور التي هي بين الشك واليقين، قاله مجاهد، وهو أيضاً تخصيص بلا مخصص. الثالث: أن الآية محكمة عامة ولكن العذاب على ما في النفس يختص بالكفار والمنافقين، حكاه الطبري عن قوم، وهو أيضاً تخصيص بلا مخصص، فإن قوله: (فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ) لا يختص ببعض معين إلا بدليل. الرابع: أن هذه الآية منسوخة، قاله ابن مسعود، وعائشة، وأبو هريرة، والشعبي، وعطاء، ومحمد بن سيرين، ومحمد بن كعب، وموسى بن عبيدة، وهو مروى عن ابن عباس، وجماعة من الصحابة والتابعين، وهذا هو الحق؛ لما سيأتي من التصريح بنسخها؛ ولما ثبت عن النبي ﷺ: "أن الله غفر لهذه الأمة ما حدثت به أنفسها". وأخرج البخاري، والبيهقي عن مروان الأصغر عن رجل من أصحاب النبي ﷺ أحسبه ابن عمر: (وإن تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ) الآية، قال: نسختها الآية التي بعدها. وأخرج عبد بن حميد، والترمذي عن علي بن نحوه. وأخرج أحمد، ومسلم، وأبو داود في ناسخه، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم عن أبي هريرة قال: "لما نزلت على رسول الله: (لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ) الآية، اشتد ذلك على أصحاب رسول الله، فأتوا رسول الله ﷺ، ثم جنوا على الركب، فقالوا: يا رسول الله كللنا من الأعمال ما نطبق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزل الله عليك هذه الآية ولا نطيعها، فقال: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا، بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم وزلت بها ألسنتهم أنزل الله في إثرها: (ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ) الآية، فلما فعلوا ذلك نسخها الله، فأنزل: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) إلى آخرها. وأخرج أحمد، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن جرير، وابن المنذر، والحاكم، والبيهقي، عن ابن عباس مرفوعاً نحوه، وزاد: فأنزل الله: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا)، قال: قد فعلت، (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا)، قال: قد فعلت، (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ)، قال: قد فعلت، (وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا) الآية، قال: قد فعلت، وقد رويت هذه القصة عن ابن عباس من طرق. وبمجموع ما تقدّم يظهر لك ضعف ما روي عن ابن عباس في هذه الآية: أنه قال: نزلت في كتمان الشهادة، فإنها لو كانت كذلك لم يشتد الأمر على الصحابة. وعلى كل حال فبعد الأحاديث المصروفة بالنسخ والناسخ لم يبق مجال لمخالفتها. ومما يؤيد ذلك: ما ثبت في الصحيحين والسنن من حديث أبي هريرة: قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله تجاوز لي عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به"، وأخرج ابن جرير عن عائشة قالت:

"كلّ عبد همّ بسوء ومعصية وحدث نفسه به حاسبه الله في الدنيا يخاف ويحزن ويشتدّ همّه لا يناله من ذلك شيء كما همّ بالسوء ولم يعمل بشيء"، والأحاديث المتقدمة المصّرحة بالنسخ تدفعه. وعن ابن عباس قال: "إنّ الله يقول يوم القيامة: إنّ كتابي لم يكتبوا من أعمالكم إلا ما ظهر منها، فأما ما أسررتهم في أنفسهم فأنا أحاسبكم به اليوم، فأغفر لمن شئت، وأعذب من شئت"، وهو مدفوع بما تقدّم. وقال العثيمين: جاءت النصوص بالتفصيل في حديث النفس على النحو التالي: الأوّل: أن يكون ما يطرأ على النفس وساوس لا قرار لها، ولا ركون إليها، فهذه لا تضرّ، بل هي دليل على كمال الإيمان؛ لأنّ الشيطان إذا رأى من قلب الإنسان إيماناً و يقيناً حاول أن يفسد ذلك عليه. الثاني: أن يهّم بالشيء المحرّم، أو يعزم عليه، ثم يتركه، وهذا أنواع: النوع الأوّل: أن يتركه لله، فيثاب على ذلك؛ لحديث: «قالت الملائكة: يا ربّ ذاك عبدك يُريد أن يعمل بسيرة، وهو أبصر به، فقال: ازفؤه، فإن عملها فاكثبوها له بمثلها، وإن تركها فاكثبوها له حسنة، إنّما تركها من جرّاءٍ»^{٤٤}، أي من أجلي. النوع الثاني: أن يهّم بها، ثم يتركها عزوفاً عنها، فهذا لا له، ولا عليه؛ لحديث: «إنّما الأعمال بالنيّات وإنّما لكلّ امرئ ما نوى»^{٤٥}. النوع الثالث: أن يتمنّاها، ويحرص عليها، ولكن لا يعمل الأسباب التي يحصلها بها، فهذا يعاقب على نيّته دون العقاب الكامل، كما جاء في الحديث في فقير تمّنى أن يكون له مثل مال غني كان ينفقه في غير مرضاة الله، فقال النبي ﷺ: «فَهُوَ بِنِيَّتِهِ، فَهُمَا فِي الْوَزْرِ سَوَاءٌ»^{٤٦}. النوع الرابع: أن يعزم على فعل المعصية، ويعمل الأسباب التي توصل إليها، ولكن يعجز عنها، فعليه إثم فاعلها؛ لحديث: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فقتل أحدهما صاحبه، فالقاتل والمقتول في النار». قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه»^{٤٧}. (فَيَعْفُرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ): الشوكاني: قدّم الله المغفرة على التعذيب؛ لكون رحمته سبحانه سبقت غضبه.

(وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): قال مكّي: أي يقدر على العفو لما أخفته نفس المؤمن، وعلى العقاب فيما أخفته نفس الكافر من الكفر والشك في الدين. وقال الألوسي: هذا تذييل مقرر لمضمون ما قبله، فإنّ كمال قدرته تعالى على جميع الأشياء موجب لقدرته على ما ذكر من المحاسبة وما فُرّع عليه من المغفرة والتعذيب. وقال العثيمين: فإن قيل: لماذا ختم الآية بالقدرة من بعد قوله: (فَيَعْفُرُ لِمَنْ يَشَاءُ

^{٤٤}. أخرجه مسلم.

^{٤٥}. أخرجه البخاري ومسلم.

^{٤٦}. أخرجه أحمد، والترمذي، وابن ماجه، وصححه الألباني.

^{٤٧}. أخرجه البخاري ومسلم.

وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ)، ولم يَحْتَمِها بالرحمة، ولا بالعقوبة؟ فالجواب من وجهين: الأول: أنَّ المحاسبة تكون بعد البعث، والبعث يدلُّ على القدرة. الثاني: لو ختمت الآية بما يقتضي الرحمة وفيها التعذيب لم يكن هناك تناسب، ولو ختمت بما يقتضي التعذيب وفيها مغفرة لم يكن هناك تناسب، والقدرة تناسب الأمرين: تناسب المغفرة، وتناسب التعذيب؛ لأنَّ المغفرة والتعذيب كلُّ لا يكون إلا بقدرة الله^{٤٨}.

قال الله تعالى: {ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥):

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: قيل: إِنَّمَا نَزَلَتْ عَلَى سَبَبٍ، وهو ما رَوَى الْعَلَاءُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «لَمَّا أُنْزِلَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ}، اشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ جَثَوْا عَلَى الرُّكْبِ، فَقَالُوا: قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْكَ هَذِهِ الْآيَةُ وَلَا تُطِيقُهَا، فَقَالَ: أَتُرِيدُونَ أَنْ تَقُولُوا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابِينَ مَنْ قَبْلِكُمْ: سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا؟ قُولُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، فَلَمَّا قَالُوا وَذَلِكَ بِهَا أَلَسْنَاهُمْ، أُنْزِلَ اللَّهُ فِي أَثَرِهَا {ءَامَنَ الرَّسُولُ...}.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن الجوزي: قال الزجاج: لما ذكر الله ما تشتمل عليه هذه السورة من القصص والأحكام، ختمها بتصديق نبيه والمؤمنين.

• تفسير الآية:

{ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ}: (ءَامَنَ): قال العثيمين: الإيمان لغة: التصديق. وشرعا: هو الإقرار المستلزم للقبول، والإذعان، أي لقبول الخبر، والإذعان للحكم، أو لما يقتضيه، أما مجرد التصديق، والإقرار فلا ينفع؛ ولهذا كان أبو طالب مقرأً ببعثة الرسول ﷺ، وأنه على حق، لكن لما لم يكن منه قبول وإذعان لم ينفعه هذا الإقرار. (الرَّسُولُ): أي نبينا ﷺ، ف(أل) في الرسول للعهد الذهني. قال الماوردي: إيمان الرسول يكون بأمرين: تحمُّل الرسالة، وإبلاغ الأمة. وإيمان المؤمنين يكون بأمرين

^{٤٨}. لمزيد فائدة انظر تفسير الآية رقم ٢٠.

أيضاً: التصديق بما جاءت به الرسل، والعمل به. وقال أبو حيان: وقدّم الرسول؛ لأن إيمانه هو المتقدّم وإيمان المؤمنين متأخّر عن إيمانه؛ إذ هو المتبوع وهم التابعون في ذلك. وقال الألوسي: (ءَامَنَ الرَّسُولُ): إيراده ﷺ بعنوان الرسالة دون تعرّض لاسمه الشريف؛ تعظيماً له وتمهيداً لما يذكر بعده. وقال العثيمين: الرسول آمن بأنّ القرآن من عند الله أنزله إليه؛ ليبلغه إلى الناس، وآمن بأنّ ما أوحى إليه من السنّة هو من الله، أوحى به؛ ليبلغه إلى الناس، ثم هو أيضاً آمن بما يقتضيه هذا المنزل من قبول، وإذعان؛ ولهذا كان الرسول ﷺ. أشدّ الناس تصديقاً بما أنزل إليه، وأقواهم إيماناً بلا شكّ. انتهى كلامه. وقال الله: (ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ)، ولم يقل: (آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل...)؛ ليدلّ على أنّ الرسول أشدّ وأقوى وأكمل إيماناً من صحابته، وهذا كقوله تعالى: {فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ} [التحريم: ٤]، فإنّ ولاية الله أكمل ولاية. (بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ): أي من الأحكام المذكورة في هذه السورة وغيرها، والمراد: إيمانه بذلك إيماناً تفصيلياً، وأجملاً؛ إجلالاً لحله ﷺ؛ وإشعاراً بأنّ تعلّق إيمانه بتفاصيل ما أنزل إليه وإحاطته بجميع ما انطوى عليه ممّا لا يكتنه كنهه ولا تصل الأفكار وإن حلّقت إليه قد بلغ من الظهور إلى حيث استغنى عن ذكره واكتفى عن بيانه، وفي تقديم الانتهاء على الابتداء مع التعرّض لعنوان الربوبية، والإضافة إلى ضميره ﷺ ما لا يخفى من التعظيم لقدره الشريف والتنويه برفعة محله المنيف. وقال العثيمين: (بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ): أي بالذي أنزل إليه من ربّه، والذي أنزل إلى الرسول ﷺ بيّنه الله في قوله: {وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [النساء: ١١٣]، فهو القرآن والسنّة. وقال أيضاً: (مِنْ رَبِّهِ): يراد بها الربوبية أخصّ الخاصّة؛ لأن ربوبية الله عامّة، وخاصّة، وأخصّ الخاصّة. فالعامّة: الشاملة لكلّ الخلق، مثل: {رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ١]، والخاصّة للمؤمنين، وخاصّة الخاصّة للرسل - عليهم الصلاة والسلام -، فالذين يقولون: {رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا} [آل عمران: ١٦]، هذه ربوبية خاصّة لكلّ المؤمنين، ومثل: {ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ} هذه أخصّ الخاصّة، ومثلها: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ} [النساء: ٦٥]، يقابل ذلك «العبودية»: عبودية عامّة، وخاصّة، وأخصّ الخاصّة. العامّة مثل قوله تعالى: {إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا} [مريم: ٩٣]. والعبودية الخاصّة مثل قوله تعالى: {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا} [الفرقان: ٦٣]. والعبودية خاصّة الخاصّة مثل قوله تعالى: {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ} [الفرقان: ١]، ولا شكّ أنّ الربوبية الخاصّة تقتضي تربية خاصّة لا يماثلها تربية أحد من العالمين. انتهى كلامه. (وَالْمُؤْمِنُونَ): أي الصحابة. رضوان الله عليهم.. وقال ابن عاشور: المؤمنون هنا لقّب للذين استجابوا لرسول الله صلى الله

عليه وسلم؛ فلذلك كان في جعله فاعلاً لقوله: (آمَنَ) فائدةً، مع أنه لا فائدة في قولك: قام القائمون. وقال العثيمين: فإن قال قائل: كيف قال تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ): فوصفهم بالإيمان مع أنهم مؤمنون؟ فنقول: هذا من باب التحقيق، يعني أن المؤمنين حققوا الإيمان، وليس إيمانهم إيماناً ظاهراً فقط، كما يكون من المنافق الذي يُظهر الإيمان، ولكنه مبطن للكفر.

(كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ): قال النسفي: إن عطف (وَالْمُؤْمِنُونَ): على (الرُّسُلُ): كان الضمير الذي التنوين نائب عنه في (كُلُّ) راجعاً إلى (الرُّسُلُ)، (وَالْمُؤْمِنُونَ): أي كلهم (ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ)، ووقف عليه، وإن كان مبتدأ، كان عليه (كُلُّ) مبتدأ ثانياً، والتقدير: كلّ منهم، و(آمَنَ) خبر المبتدأ الثاني، والجملة خبر الأول، وكان الضمير للمؤمنين، ووحد ضمير (كُلُّ) في (آمَنَ) على معنى: كل واحد منهم آمن. وقال البقاعي: لما أجمل في الجملة الأولى فصل هنا. وقال ابن عاشور: وقوله: (كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ): جَمَعَ بعد التفصيل، وكذلك شأن (كُلُّ) إذا جاءت بعد ذكر متعدّد في حُكْم، ثم إرادة جمعه في ذلك. انتهى كلامه. (آمَنَ بِاللَّهِ): أي آمنوا بوجوده، وربوبيّته، وألوهيّته، وأسمائه، وصفاته، وبكلّ ما يلزم الإيمان به. (وَمَلَائِكَتِهِ): أي بوجودهم وبكلّ ما صحّ ذكره عنهم جملة وتفصيلاً. ولأنّ من شأنهم التوسّط بين الله وبين الرسل بإنزال الكتب وإلقاء الوحي ذكروا في الآية قبل قوله: (وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ). (وَكُتُبِهِ): أي آمنوا بجميع ما أنزل الله من الكتب السماويّة على أنبيائه ورسله. قال العثيمين: والكتب المنزلة على الأنبياء الذي يظهر من نصوص الكتاب والسنة أنها بعدد الأنبياء، كما قال تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ} [الحديد: ٢٥]، وقال تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ} [البقرة: ٢١٣]، ولكن مع ذلك فنحن لا نعرف على التعيين إلا عدداً قليلاً منها: القرآن، والتوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم، وصحف موسى - إن كانت غير التوراة، وإن كانت هي التوراة فالأمر ظاهر. نعرف هذه الكتب، ونؤمن بها على أعيانها، والباقي نؤمن بها على سبيل الإجمال. انتهى كلامه. (وَرُسُلِهِ): أي آمنوا بجميع أنبياء الله ورسله، ابتداء بآدم وانتهاء بمحمد. عليهم الصلاة والسلام.. قال أبو حيان: والإيمان بالله: هو التصديق به، وبصفاته، ورفض الأصنام، وكلّ معبود سواه. والإيمان بملائكته: هو اعتقاد وجودهم، وأنهم عباد الله، ورفض معتقدات الجاهليّة فيهم. والإيمان بكتبه: هو التصديق بكل ما أنزل على الأنبياء الذين تضمّنهم كتاب الله، وما أخبر به رسول الله ﷺ من ذلك. والإيمان برسله: هو التصديق بأنّ الله أرسلهم لعباده. وهذا الترتيب في غاية الفصاحة؛ لأن الإيمان بالله هو المرتبة الأولى، وهي التي يستبَدّ بها العقل؛ إذ وجود

الصانع يقرّ به كلّ عاقل، والإيمان بملائكته هي المرتبة الثانية؛ لأنهم كالوسائط بين الله وعباده، والإيمان بالكتب هو الوحي الذي يتلقّنه الملّك من الله، يوصله إلى البشر، هي المرتبة الثالثة، والإيمان بالرسل الذين يقتبسون أنوار الوحي فهم متأخرون في الدرجة عن الكتب، هي المرتبة الرابعة. انتهى كلامه.

(لَا تُفَرِّقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ): قال أبو حيّان: قرأ الجمهور ب(النون)، وقدّره: يقولون لا نفرق، ويجوز أن يكون التقدير: يقول لا نفرق؛ لأنه يخبر عن نفسه وعن غيره، فيكون: (يقول) على اللفظ، و(يقولون) على المعنى بعد الحمل على اللفظ، وعلى كلا التقديرين فموضع هذا المقدّر نصب على الحال، وجوّز الحوفيّ وغيره أن يكون خبراً بعد خبر ل(كلّ). انتهى كلامه. ومعنى: (لَا تُفَرِّقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ): أي في الإيمان بهم، بل نؤمن بهم جميعاً، لا كما فعلت اليهود والنصارى الذين يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض. وأمّا التفاضل بين الرسل في الصفات والمزايا فتأبّت بالقرآن والأحاديث الصحيحة. وقال أبو حيّان: (لَا تُفَرِّقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ): أي في النبوة. وقال صديق خان: لم يقل الله: (بين آحاد)؛ لأنّ الأحاد يتناول الواحد والمثنى والجمع والمذكّر والمؤنث، كما في قوله تعالى ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧]، فوصفه بقوله: (حَاجِزِينَ)؛ لكونه في معنى الجمع. وقال العثيمين: (لَا تُفَرِّقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ): هنا التفات من الغيبة إلى التكلّم، ومقتضى السياق لو كان على نهج واحد لقال: «لا يفرقون بين أحد من رسله»، ولكنّه تعالى قال: (لَا تُفَرِّقْ)، وفائدة الالتفات هي: التنبيه؛ لأنّ الكلام إذا كان على نسق واحد فإنّ الإنسان ينسجم معه، وربما يغيب فكره.

(وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ): (وَقَالُوا): أي الصحابة. رضوان الله عليهم .. (سَمِعْنَا): قيل: فيه حذف، أي سمعنا سماع قابلين. وقيل: سمع: بمعنى قَبِلَ؛ كما يقال: سمع الله لمن حمده، أي استجاب الله لمن يحمده، فلا يكون فيه حذف. وعلى الجملة فهذا القول يقتضي المدح لقائله. (وَأَطَعْنَا): الطاعة قبول الأمر. قال الواحدي: (وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا): أي سمعنا قوله، وأطعنا أمره، فحذف؛ لأنّ في الكلام دليلاً عليه من حيث مُدْخُوا به. وقال ابن عطية: قوله تعالى: (وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا) مدح يقتضي الحضّ على هذه المقالة وأن يكون المؤمن يمتثلها غابر الدهر، والطاعة: قبول الأوامر. انتهى كلامه. (غُفْرَانَكَ): قيل: أي نسألك غفرانك. وقال الواحدي: أي اغفر غفرانك، يُستغني بالمصدر عن الفعل في الدعاء، نحو: سَقِيًا ورعيًا وأشباههما. قال الفراء: وهو مصدر وقع موقع الأمر فنصب، قال: ومثله: الصلاة الصلاة، وجميع الأسماء من المصادر وغيرها إذا نويت الأمر نصبت، وهذا أولى من قول من يقول:

معناه: نسألك غفرانك؛ لأنه على الفعل الذي أخذ منه أدلّ، نحو: حمداً، وشكراً، أي أحمد حمداً، وأشكر شكراً. وقال أبو السعود: وتقديم ذكر السمع والطاعة على طلب الغفران؛ لِمَا أَنَّ تقديم الوسيلة على المسؤول أدعى إلى الإجابة والقبول، والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إليهم؛ للمبالغة في التضرع والجؤار. وقال الدكتور/ فاضل السامرائي: كلمة (غفران) لم ترد إلا في هذا الموطن في طلب المغفرة من الله تحديداً. وأمّا (المغفرة) لم تأت في طلب المغفرة أبداً، وإنما جاءت في الإخبار وفي غير الطلب، قال تعالى: {وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا} [البقرة: ٢٦٨]، وقال تعالى: {وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ} [الرعد: ٦]، وقد تأت (المغفرة) من غير الله كما في قوله {قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى} [البقرة: ٢٦٣]. انتهى كلامه. (وَالْيَكِ الْمَصِيرُ): إقرار بالبعث والوقوف بين يدي الله. قال ابن جزي: (وَالْيَكِ الْمَصِيرُ): هذا إقرار بالبعث مع تدلّل وانقياد. وقال أبو السعود: (وَالْيَكِ الْمَصِيرُ): أي الرجوع بالموت والبعث لا إلى غيرك، وهو تذييل لما قبله مقرّر للحاجة إلى المغفرة؛ لِمَا أَنَّ الرجوع للحساب والجزاء. وقال ابن عاشور: وتقديم المحرور؛ لإفادة الحصر: أي المصير إليك لا إلى غيرك، وهو قصر حقيقي قصدوا به لازم فائدته، وهو أنّهم عالمون بأنهم صائرون إليه، ولا يصيرون إلى غيره ممّن يعبدهم أهل الضلال. وقال العثيمين: (وَالْيَكِ الْمَصِيرُ): أي المرجع في أمور الدنيا والآخرة، ومن المصير إليه: يوم القيامة. وقدّم الخبر؛ لإفادة الحصر.

قال الله تعالى: {لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)}:

• سبب نزول الآية:

عن ابن عباس قال: "لَمَّا نَزَلَتْ: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ}، قَالَ: دَخَلَ قُلُوبُهُمْ مِنْهَا شَيْءٌ لَمْ يَدْخُلْ قُلُوبَهُمْ مِنْ شَيْءٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: .: قُولُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَسَلَّمْنَا. قَالَ: فَالْقَى اللَّهُ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِهِمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: {لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ

وعليها ما اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا، أَوْ أَخْطَاْنَا}. قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ. {رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا}. قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ. {وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا} قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ^{٤٩}.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: قال ابن الزبير: ولما بين سبحانه وتعالى أنّ الكتاب هو الصراط المستقيم، ذكر افتراق الأمم كما يشاء وأحوال الزائغين والمتنكبين؛ تحذيراً من حالهم، ونهيّاً عن مرتكبهم، وحصل قبيل النزول بجملة وانحصار التاركين، وأعقب بذكر ملتزمات المتقين وما ينبغي لهم امتثاله والأخذ به من الأوامر والأحكام والحدود، وأعقب ذلك بأنّ المرء يجب أن ينطوي على ذلك ويسلم الأمر لمالكه، فقال سبحانه وتعالى: {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ}، فأعلم أنّ هذا إيمان الرسول ومن كان معه على إيمانه، وأنهم قالوا: {سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا}، لا كقول بني إسرائيل. {سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا} [البقرة: ٩٣]، وأنه أثابهم على إيمانهم: رفع الإصر والمشقة والمؤاخذة بالخطأ والنسيان، فقال: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا..}.

● تفسير الآية:

{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}: قال الماوردي: فيه وجهان: أحدهما: أنّ هذا وعدٌ من الله لرسوله وللمؤمنين بالتفضّل على عباده ألا يكلف نفساً إلا وسعها. الثاني: أنه إخبار من النبي صلى الله عليه وسلم ومن المؤمنين عن الله، على وجه الثناء عليه، بأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها. وقال الواحدي: قوله: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}: يقال: كَلَّفْتُهُ الشَّيْءَ فَتَكَلَّفَ، والكُلْفَةُ الاسم منه. و(الْوُسْعُ): قال القرّاء: هو اسم، كالوجد والجهد، وهو اسم لما يسع الإنسان ولا يضيق عليه. وابن عباس، وأكثر المفسرين على أنّ هذه الآية نَسَخَتْ ما ضجّ المؤمنون عنه من حديث النفس والوسوسة لما نزل قوله: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ..}. وروي عنه من طريق آخر، أنه قال: معناه: أنه كلف المؤمنين ما هم له مستطيعون؛ لأنه قال: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ} [البقرة: ١٨٥]، وقال: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: ٧٨]، وقال: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ١٦]. انتهى كلام الواحدي. وقال ابن كثير: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}: أي لا يكلف أحداً فوق طاقته، وهذا من لطفه تعالى بخلقه، ورافته بهم، وإحسانه إليهم. وقال ابن عاشور: قوله: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}: دليل على عدم وقوع التكليف بما فوق الطاقة في أديان الله؛ لعموم لفظ: (نَفْسًا) في سياق النفي؛ لأنّ الله ما شرع

^{٤٩}. أخرجه مسلم.

التكليف إلا للعمل واستقامة أحوال الخلق، فلا يكلفهم ما لا يطيقون فعله، وما ورد من ذلك فهو في سياق العقوبات، هذا حكم عام في الشرائع كلها. وامتنازت شريعة الإسلام باليسر والرفق، بشهادة قوله: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: ٧٨]، وقوله: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: ١٨٥]. وقال العثيمين: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ): التكليف: هو الإلزام بما فيه مشقة، يعني لا يلزم الله. (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا): أي إلا طاقتها، فلا يلزمها أكثر من الطاقة.

(لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ): (لَهَا مَا كَسَبَتْ): أي من خير. (وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ): أي من شر، وذلك في الأعمال التي تدخل تحت التكليف. قال ابن عطية: الخواطر ونحوها ليس من كسب الإنسان. وجاءت العبارة في الحسنات بـ(لَهَا) من حيث هي مما يفرح المرء بكسبه ويسر بها، فتضاف إلى ملكه. وجاءت في السيئات بـ(عَلَيْهَا) من حيث هي أثقال وأوزار ومتحمّلات صعبة، وهذا كما تقول: لِي مَالٌ، وَعَلَيَّ دَيْنٌ. وكرر فعل الكسب فخالف بين التصريف؛ حُسْنًا لِنَمَطِ الْكَلَامِ، كما قال: {فَمَهْلِ الْكَافِرِينَ أَهْمُ لَهُمْ زُؤِيدًا} [الطارق: ١٧]. والذي يظهر لي في هذا: أَنَّ الحسنات هي مما يكسب دون تكلف؛ إذ كاسبها على جادة أمر الله ورسم شرعه، والسيئات تكتسب ببناء المبالغة؛ إذ كاسبها يتكلف في أمرها خرق حجاب نهي الله ويتخطاه إليها، فيحسن في الآية مجيء التصريفين؛ إحراراً لهذا المعنى. وقال المهدوي وغيره: وقيل: معنى الآية: لا يؤخذ أحد بذنب أحد. قال القاضي أبو محمد: وهذا صحيح في نفسه، لكن من غير هذه الآية. انتهى كلام ابن عطية. وقال ابن عاشور: وقوله: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ): حال من (نَفْسًا)؛ لبيان كيفية الوسع الذي كلفت به النفس، وهو أَنَّهُ إِنْ جَاءَتْ بِخَيْرٍ كَانَ نَفْعُهُ لَهَا، وَإِنْ جَاءَتْ بِشَرٍّ كَانَ ضَرُّهُ عَلَيْهَا، وهذا التقسيم حاصل من التعليق بواسطة (اللَّام) مرة، وبواسطة (عَلَى) أخرى، وَأَمَّا (كَسَبَتْ، وَاكْتَسَبَتْ) فبمعنى واحد في كلام العرب؛ لِأَنَّ الْمُطَاوَعَةَ فِي اكْتَسَبَ لَيْسَتْ عَلَى بَابِهَا، وَإِنَّمَا عَبَّرَ هُنَا مَرَّةً بِكَسَبَتْ وَأُخْرَى بِاكْتَسَبَتْ؛ تَفَنُّناً وَكَرَاهِيَّةً إِعَادَةَ الْكَلِمَةِ بَعَيْنِهَا. وَابْتَدَأَ أَوَّلًا بِالْمَشْهُورِ الْكَثِيرِ، ثُمَّ أُعِيدَ بِمُطَاوَعِهِ، وَقَدْ تَكُونُ فِي اخْتِيَارِ الْفِعْلِ الَّذِي أَصْلُهُ ذَالٌّ عَلَى الْمُطَاوَعَةِ، إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الشَّرَّورَ يَأْمُرُ بِهَا الشَّيْطَانُ، فَتَأْتُرُ النَّفْسُ وَتُطَاوَعُهُ وَذَلِكَ تَبْغِيزُ مِنَ اللَّهِ لِلنَّاسِ فِي الذُّنُوبِ. وَاخْتِيرَ الْفِعْلُ الدَّالُّ عَلَى اخْتِيَارِ النَّفْسِ لِلْحَسَنَاتِ؛ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اللَّهَ يَسُوقُ إِلَيْهَا النَّاسَ بِالْفُطْرَةِ، وَوَقَعَ فِي «الْكَشَافِ»: أَنَّ فِعْلَ الْمُطَاوَعَةِ؛ لِدَلَالَتِهِ عَلَى الْاعْتِمَالِ، وَكَأَنَّ الشَّرَّ مَشْتَهَى لِلنَّفْسِ، فَهِيَ تَجِدُّ تَحْصِيلَهُ، فَعَبَّرَ عَنْ فِعْلِهَا ذَلِكَ بِالْاِكْتِسَابِ. وَتَقْدِيمُ الْمَجْرُورَيْنِ فِي الْآيَةِ؛ لِقَصْدِ الْاِخْتِصَاصِ، أَيْ لَا يَلْحَقُ غَيْرُهَا شَيْءٌ وَلَا يَلْحَقُهَا شَيْءٌ مِنْ فِعْلِ غَيْرِهَا، وَكَأَنَّ هَذَا إِبْطَالٌ لِمَا كَانُوا عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ

اعتقاد شفاعة الآلهة لهم عند الله. انتهى كلام ابن عاشور. وقال الدكتور/ فاضل السامرائي: (اكتسب) على وزن (افتعل)، وفيها تمهّل، مثل: (صبر، واصطبر)، و(جهد، واجتهد). (اصطبر): هو صبر طويل شديد، صيغة افتعل فيها تمهّل ومدة واجتهاد وإبطاء.

(رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا): قال الواحدي: إنما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد؛ لأنّ المسيء قد أمكن من نفسه، وطَرَقَ السبيلَ إليها بفعله، وكأنه أعان عليه من يُعاقبه بذنبه، ويأخذه به، فشاركه في أخذه. وقال أبو حيان: هذا على إضمار القول، أي قولوا في دعائكم: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا)؛ إذ الداعي يشاهد نفسه في مقام الحاجة والذلة والافتقار، ويشاهد ربّه بعين الاستغناء والإفضال؛ فلذلك ختمت هذه السورة بالدعاء والتضرّع، وافتتحت كلّ جملة منها بقولهم: (رَبَّنَا)؛ إيداناً منهم بأنهم يرغبون من ربهم الذي هو مربيهم، ومصلح أحوالهم؛ ولأنهم مقرّون بأنهم مربوبون داخلون تحت رقّ العبوديّة والافتقار. وقال ابن عاشور: يجوز أن يكون هذا الدعاء محكيّاً من قول المؤمنين: الذين قالوا: (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا)، بأن اتّبعوا القبول والرضا، فتوجّهوا إلى طلب الجزاء ومناجاة الله. واختيار حكاية هذا عنهم في آخر السورة تكملة؛ للإيدان بانتهائها. ويجوز أن يكون تلقينا من جانب الله إليّاهم: بأن يقولوا هذا الدعاء، مثل ما لقنوا التحميد في سورة الفاتحة، فيكون التقدير: قولوا: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا..). إلى آخر السورة، بأن الله بعد أن قرّر لهم أنّه لا يكلف نفساً إلا وسعها، لقّنه مناجاة بدعوات هي من آثار انتفاء التكليف بما ليس في الوسع. والمراد من الدعاء به: طلب الدوام على ذلك؛ لئلا يُنسخ ذلك من جزاء غضب الله كما غضب على الذين قال فيهم: {فَإِظْلَمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا} [النساء: ١٦٠]. والمؤاخذه مشتقة من الأخذ بمعنى العقوبة، كقوله: {وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ} [هود: ١٠٢]، والمفاعلة فيه للمبالغة، أي لا تأخذنا بالنسيان والخطأ، والمراد: ما يترتب على النسيان والخطأ من فعل أو ترك لا يرضيان الله. فهذه دعوة من المؤمنين دعوها قبل أن يعلموا أنّ الله رفع عنهم ذلك بقوله: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) انتهى كلام ابن عاشور. (إِنْ نَسِينَا): اختلف العلماء في المراد بالنسيان هنا على قولين: الأوّل: أي النسيان الذي هو ضدّ التذكّر، وهو ما يستسى بذهول القلب عن شيء كان معلوماً. الثاني: أي الترك، قال تعالى: {تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} [التوبة: ٦٧]، أي تركوا العمل لله فتركهم في غيهم. (أَوْ أَخْطَأْنَا): الخطأ: المخالفة بلا قصد. قال ابن عطية: ذهب كثير من العلماء إلى أنّ الدعاء في هذه الآية إنما هو في النسيان الغالب والخطأ عن المقصود. وهذا هو الصحيح عندي. قال قتادة في تفسير

الآية: بلغني أنّ النبي ﷺ قال: "إنّ الله تجاوز لأمتي عن نسيانها وخطأها"^{٥٠}. وقال السُّدِّيّ: نزلت هذه الآية فقالوها، قال جبريل للنبيّ: قد فعل الله ذلك يا مُحمَّد. وقال السعديّ: والفرق بين الخطأ والنسيان: أنّ النسيان: ذهول القلب عن ما أمر به فيتركه نسياناً. وأمّا الخطأ: فهو أن يقصد شيئاً يجوز له قصده، ثم يقع فعله على ما لا يجوز له فعله. انتهى كلامه. والاستعمال القرآنيّ ل(خَطَأً، وَزَلَّ): يفيد أنّهما متقاربان دلالتيّان حيث يشتركان في معنى: الوقوع في الإثم عن غير عمد، إلّا أنّهما يختلفان في ملمح دلاليّ واحد، ف(الزَّلَل) دائماً يكون بفعلٍ فاعلٍ خارجيّ، ولعلّ الأصل اللغويّ للمادة وهو (الانزلاق) يشير إلى معنى الاستدراج والغواية في الزلل، أمّا (الخطأ): فيكون من قبل النفس لا بمؤثّر خارجيّ^{٥١}.

(رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا): قال البيضاويّ: أي حملاً مثل حملك إياه على (من قبلنا)، أو مثل الذي حمَلْتَهُ إياهم، فيكون صفة ل(إِصْر)، والمراد به: ما كلّف به بنو إسرائيل، أو ما أصابهم من الشدائد والحن. وقال أبو السعود: هذا عطفٌ على ما قبله، وتوسيطُ النداء بينهما؛ لإبراز مزيد الضراعة. وقال ابن عاشور: فَصَلَ بين الجملتين المتعاطفتين بإعادة النداء، مع أنّه مستغنى عنه؛ لأنّ مخاطبة المنادى مغنيّة عن إعادة النداء، لكن قصد من إعادته: إظهار التذلل. انتهى كلامه. والإِصْرُ في اللغة: الثقل والشدّة، ثمّ سُمّي العهد إِصْرًا؛ لأنه ثَقِيل. واختلف العلماء في المقصود ب(الإِصْر) هنا على تسعة أقوال: الأوّل: قال ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والسدّيّ، وابن جريج، والربيع، وابن زيد: الإِصْرُ: العهد والميثاق الغليظ الذي لا نطقه ولا نستطيع القيام به. الثاني: قال ابن زيد أيضاً: الإِصْرُ: الذنب الذي لا كفّارة فيه ولا توبة منه. الثالث: قال مالك: الإِصْرُ: الأمر الغليظ الصعب. الرابع: قال عطاء: الإِصْرُ: المسخ قردة وخنزير. الخامس: قال ثعلب: الإِصْرُ: الإثم. السادس: قيل: الإِصْرُ: فَرَضٌ يصعب أدائه. السابع: قال قتادة: الإِصْرُ: تعجيل العقوبة. الثامن: قال الزجاج: الإِصْرُ: محنة تفتننا، كالقتل والجرح في بني إسرائيل، والجعل لمن يكفر سقفاً من فضة. التاسع: التكاليف الشرعيّة والعقوبات الرّبانيّة، قال المفسّرون: إنّ الله فرض عليهم خمسين صلاة، وأمرهم بأداء ربع أموالهم في الزكاة، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها، وكانوا إذا نسوا شيئاً عجّلت لهم العقوبة في الدنيا، وكانوا إذا أتوا بخطيئة حرّم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالاً لهم، قال تعالى: {فَيُظْلَمُ مَنْ أَلَدَيْنَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ} [النساء: ١٦٠]، وقال تعالى: {وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِن دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا

^{٥٠}. أخرجه ابن ماجه، وهو صحيح لطرقه.

^{٥١}. معجم الفروق الدلالية / بتصرف.

قَلِيلٌ مِّنْهُمْ} [النساء: ٦٦]، وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر، وكان عذابهم معجلاً في الدنيا، كما قال تعالى: {مَنْ قَبْلَ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا} [النساء: ٤٧]، وكانوا يُمسخون قرده وخنازير. قال الزمخشري: الإصر: العبء الذي يأصر صاحبه، أي يحبس مكانه لا يستقل به، استعير للتكليف الشاق من نحو: قتل النفس، وقطع موضع النجاسة من الجلد والثوب، وغير ذلك.

(رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ): قال الرازي: قال الله في الجملة الأولى: (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْ عَلَيْنَا إِصْرًا)، وقال هنا: (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا)، خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل؛ لأن الشاق يمكن حمله، أما ما لا يكون مقدوراً لا يمكن حمله، فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط، أما الحمل فغير ممكن، وأما الشاق فالحمل والتحميل يمكنان فيه؛ فلهذا السبب خص الجملة الأخيرة بالتحميل. وقال أبو السعود: قوله: (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ): عَطَفَ على ما قبله واستعفاءً عن العقوبات التي لا تُطاق بعد الاستعفاء عما يؤدي إليه التفريط فيه من التكاليف الشاقة التي لا يكاد من كُلفها يخلو عن التفريط فيها، كأنه قيل: لا تكلفنا تلك التكاليف ولا تعاقبنا بتفريطنا في المحافظة عليها، فيكون التعبير عن إنزال العقوبات بالتحميل باعتبار ما يؤدي إليها. وقيل: هو تكريرٌ للأول وتصويرٌ للإصر بصورة ما لا يُستطاع مبالغة. وقيل: هو استعفاء عن التكليف بما لا تفي به الطاقة البشرية حقيقة، فيكون دليلاً على جوازه عقلاً وإلا لما سُئل التخلص عنه. انتهى كلامه. وفي المراد بقوله: (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ): اثنا عشر قولاً: الأول: قال قتادة: أي لا تشدد علينا كما شددت على من كان قبلنا. الثاني: قال الضحّاك: أي لا تحمّلنا من الأعمال ما لا نطيق. وقال نحوه ابن زيد. الثالث: قال ابن جريج: أي لا تمسخنا قرده وخنازير. الرابع: قال مكحول، وسلام بن سابور: الذي لا طاقة لنا به: الغلّة، وحكاه النقاش عن مجاهد، وعطاء، ومكحول. الخامس: قال النخعي: أي الحبّ. السادس: قال مجاهد بن عبد الوهاب: أي العشق. السابع: قال السدي: أي التغليظ والأغلال التي كانت على بني إسرائيل من التحريم. الثامن: قال ابن كثير: أي من التكليف والمصائب والبلاء، لا تبتلنا بما لا قبل لنا به، قاله ابن كثير. التاسع: قيل: أي عذاب النار؛ لأنه لا يطاق. العاشر: قيل: أي حديث النفس ووساوسها. الحادي عشر: قيل: أي القطيعة. الثاني عشر: قيل: أي شماتة الأعداء. قال أبو حيّان: ينبغي أن تحمل هذه التفاسير على أنها على سبيل التمثيل، لا على سبيل تخصيص العموم. وقال أيضاً: والطاقة: القدرة على الشيء، وهذا يحتمل وجهين: أحدهما: أن يعني بما لا طاقة: أي ما لا قدرة لهم عليه البتّة، وليس في وسعهم، وهو المعنى

الذي وقع فيه الخلاف. الثاني: أن يعني بالطاقة: أي ما فيه المشقة الفادحة، وإن كان مستطاعاً حملها. فبالمعنى الأول يرجع إلى العقوبات وما أشبهها. وبالمعنى الثاني يرجع إلى التكليف.

(وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا): قال ابن عطية: (وَأَعْفُ عَنَّا): أي فيما واقعناه وانكشف. (وَأَعْفِرْ لَنَا): أي استر علينا ما علمت منا. (وَأَرْحَمْنَا): أي تفضل مبتدئاً برحمة منك لنا. قال القاضي أبو محمد: فهي مناجٍ للدعاء متباينة وإن كان الغرض المراد بكل واحد منها واحداً وهو دخول الجنة. وقال أبو حيان: طلبوا العفو وهو: الصفح عن الذنب وإسقاط العقاب، ثم ستره عليهم؛ صوناً لهم من عذاب التخجيل؛ لأن العفو عن الشيء لا يقتضي ستره، فيقال: عفا عنه إذا وقفه على الذنب ثم أسقط عنه عقوبة ذلك الذنب، فسألوا الإسقاط للعقوبة أولاً؛ لأنه الأهم؛ إذ فيه التعذيب الجسماني والنعيم الروحاني بتجليّ الباري تعالى لهم. وقال الراغب: العفو: إزالة الذنب بترك عقوبته. والغفران: ستر الذنب وإظهار الإحسان بدله، فكأنه جمع بين تغطية ذنبه، وكشف الإحسان الذي غطى به. والرحمة: إفاضة الإحسان إليه، فالثاني أبلغ من الأول، والثالث أبلغ من الثاني. وقال أيضاً: ولم يأت لفظ: (رَبَّنَا) في الجمل الطلبية أخيراً؛ لأنها نتائج ما تقدم من الجمل التي دعوا فيها: (رَبَّنَا)، وجاءت مقابلة كل جملة من الثلاث السوابق جملة، فقابل (لَا تُؤَاخِذْنَا) بقوله: (وَأَعْفُ عَنَّا)، وقابل: (وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا) بقوله: (وَأَعْفِرْ لَنَا)، وقابل قوله: (وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) بقوله: (وَأَرْحَمْنَا)؛ لأن من آثار عدم المؤاخظة بالنسيان والخطأ: العفو، ومن آثار عدم حمل الإصر عليهم: المغفرة، ومن آثار عدم تكليف ما لا يطاق: الرحمة. وقال ابن كثير: (وَأَعْفُ عَنَّا): أي فيما بيننا وبينك مما تعلمه من تقصيرنا وزللنا. (وَأَعْفِرْ لَنَا): أي فيما بيننا وبين عبادك، فلا تظهرهم على مساوينا وأعمالنا القبيحة. (وَأَرْحَمْنَا): أي فيما يستقبل، فلا توقعنا بتوبيخك في ذنب آخر؛ ولهذا قالوا: إنّ المذنب محتاج إلى ثلاثة أشياء: أن يعفو الله عنه فيما بينه وبينه، وأن يستره عن عبادته، فلا يفضحه به بينهم، وأن يعصمه، فلا يوقعه في نظيره. وقد تقدم في الحديث: أنّ الله قال: نعم، وفي الحديث الآخر: قال الله: قد فعلت. وقال أبو السعود: وتقديم طلب العفو والمغفرة على طلب الرحمة؛ لما أنّ التخليّة سابقة على التحلية. وقال السعدي: العفو والمغفرة يحصل بهما دفع المكاره والشور، والرحمة يحصل بها صلاح الأمور. وقال ابن عاشور: لم يؤت مع هذه الدعوات بقوله: (رَبَّنَا)، إمّا؛ لأنّه تكرر ثلاث مرّات، والعرب تكره تكرير اللفظ أكثر من ثلاث مرّات إلا في مقام التهويل، وإمّا؛ لأنّ تلك الدعوات المقترنة بقوله: (رَبَّنَا) فروع لهذه الدعوات الثلاث، فإذا استجيب تلك حصلت إجابة هذه بالأولى، فإنّ العفو أصل لعدم المؤاخظة، والمغفرة أصل لرفع المشقة، والرحمة أصل

لعدم العقوبة الدنيوية والأخروية، فلما كان تعميماً بعد تخصيص، كان كأثمة دعاء واحد. وقال العثيمين: (وَأَعْفُ عَنَّا): أي تجاوز عما قصّرنا فيه من الواجبات. (وَأَعْفِرْ لَنَا): أي تجاوز عما اقترفناه من السيئات. (وَأَرْحَمْنَا): أي تفضل علينا بالرحمة حتى لا نقع في فعل محذور، أو في تهاون في مأمور.

(أَنْتَ مَوْلَانَا): قيل: أي ناصرنا. وقيل: أي أنت سيّدنا ونحن عبيدك. وقيل: أي متولّي أمورنا. قال ابن عطية: (أَنْتَ مَوْلَانَا): مَدَحٌ فِي ضَمْنِهِ تَقَرُّبٌ إِلَى اللَّهِ وَشُكْرٌ عَلَى نِعَمِهِ. ومولى: هو من ولي، فهو مَفْعِلٌ، أي موضع الولاية. وقال ابن عاشور: وفُصِّلَ قوله: (أَنْتَ مَوْلَانَا)؛ لأنّه كالعلّة للدّعوات الماضية، أي دعوناك ورجونا منك ذلك؛ لأنّك مولانا، ومن شأن المولى الرفق بالمملوك؛ وليكون هذا أيضاً كالمقدمة للدعوة الآتية.

(فَأَنْصُرْنَا عَلَى الْكُافِرِينَ): قال الواحدي: أي انصرنا عليهم في إقامة الحجّة، وفي غلبتنا إيّاهم في حربهم وسائر أمورهم، حتى تُظْهِرَ ديننا على الدين كلّهما وَعَدْتَنَا. وقال ابن عطية: ثم ختمت الدعوة بطلب النصر على الكافرين الذي هو ملاك قيام الشرع وعلو الكلمة ووجود السبيل إلى أنواع الطاعات. وقال أبو حيّان: أدخل (الفاء)؛ إيداناً بالسببية؛ لأن كونه تعالى مولاهم، ومالك تديبرهم، وأمرهم، ينشأ عن ذلك النصرة لهم على أعدائهم. وقال ابن عاشور: جيء فيه بـ(الفاء)؛ للتفريع عن كونه مولى، لأنّ شأن المولى أن ينصر مولاه. وفي التفريع بـ(الفاء): إيدان بتأكيد طلب إجابة الدعاء بالنصر؛ لأنهم جعلوه مرتباً على وصف محقق، وهو ولاية الله المؤمنين، قال تعالى: {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٥٧].

عَنْ أَبِي ذَرٍّ الْغِفَارِيِّ. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "أُعْطِيتُ خَوَاتِيمَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ مِنْ كَنْزٍ تَحْتَ الْعَرْشِ لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِيٌّ قَبْلِي" ٥٢.

وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثًا: أُعْطِيَ الصَّلَاةُ الْخَمْسُ، وَخَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، وَيُعْفَرُ لِمَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِهِ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا الْمُحْصَمَاتُ". ٥٣.

وعن أبي مسعود البدري. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ قَرَأَ بِالْآيَتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي لَيْلَةِ كَفَّتَاهُ" ٥٤. ذكر الحافظ ابن حجر سبعة أقوال في معنى (كفتاه): الأول: أي أجزأته عن

٥٢. أخرجه أحمد، وصححه الألباني.

٥٣. أخرجه النسائي، وصححه الألباني.

٥٤. متفق عليه.

قيام الليل، فلو أنه قرأها قبل نومه ولم يستطع تلك الليلة أن يقوم الليل فقد كفتاه عن ذلك. الثاني: أنهما كفتاه من قراءة القرآن مطلقاً، سواء كان يقرأه في الصلاة أو في غير الصلاة. الثالث: أنهما كفتاه فيما يتعلق بالاعتقاد، فكل العقيدة موجودة ومتضمنة في هاتين الآيتين؛ لأنهما اشتملتا على أمور الإيمان وأعماله وأصوله جميعاً، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. الرابع: أي كفتاه من كل شر. الخامس: أي كفتاه شر الشيطان خاصة. السادس: أنهما كفتاه شر الجن والإنس. السابع: أي تغنيانه عن طلب الأجر فيما سواهما.

تفسير سورة آل عمران:

قال أبو حيان: سبب نزول سورة (آل عمران) فيما ذكره الجمهور: أنه وفد على رسول الله ﷺ وفد نصراني نجران، وكانوا ستين راكباً، فيهم أربعة عشر من أشرافهم، منهم ثلاثة إليهم يؤول أمرهم، أميرهم: العاقب عبد المسيح، وصاحب رحلهم: السيد الأيهم، وعلمهم: أبو حارثة بن علقمة، أحد بني بكر بن وائل. وأقاموا بالمدينة أياماً يناظرون رسول الله ﷺ في عيسى - عليه السلام -، ويزعمون تارة أنه الله، وتارة ولد الإله، وتارة ثالث ثلاثة. ورسول الله ﷺ يذكر لهم أشياء من صفات الباري تعالى، وانتفاءها عن عيسى، وهم يوافقونه على ذلك، ثم أبوا إلا جحوداً، ثم قالوا: يا محمد ألسنت تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟ قال: بلى. قالوا: فحسبنا. فأنزل الله فيهم صدر هذه السورة إلى نيف وثمانين آية منها، إلى أن دعاهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى الابتهاال. وقال مقاتل: نزلت في اليهود المبغضين لعيسى، القاذفين لأمه، المنكرين لما أنزل الله عليه من الإنجيل.

• تفسير السورة:

قال الله تعالى: {الْم (١)}: تقدّم الكلام عنها في بداية سورة البقرة^{٥٥}.

قال الله تعالى: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢)}: تقدّم تفسيرها في سورة البقرة^{٥٦}.

^{٥٥}. سورة البقرة آية رقم (١).

^{٥٦}. سورة البقرة آية رقم (٢٥٥).

قال الله تعالى: {نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (٣):}

● مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: قال الحرالي: ولما كانت إحاطة الكتاب أي في البقرة ابتداءً، وأعقبها أي في أول هذه السورة إحاطة الإلهية جاء هذا الخطاب ردًّا عليه، فتنزل من الإحاطة الإلهية إلى الأحاطة الكتابية بالتنزيل الذي هو تدرج من رتبة إلى رتبة دونها.

● تفسير الآية:

{نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ}: قال ابن عاشور: (نَزَّلَ) خبر عن اسم الجلالة. والخبر هنا مستعمل في الامتنان، أو هو تعريض ونكاية بأهل الكتاب الذين أنكروا ذلك. وجيء بالمسند فعلاً؛ لإفادة تقوية الخبر، أو للدلالة - مع ذلك - على الاختصاص، أي الله لا غيره نزل عليك الكتاب؛ إبطالاً لقول المشركين: إنَّ القرآن من كلام الشيطان، أو من طرائق الكهانة، أو يُعلِّمه بشرٌّ. انتهى كلامه. و(نَزَّلَ): أي شيئاً فشيئاً مفرقاً حسب الحوادث والأحوال. قال تعالى: {وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا} [الإسراء: ١٠٦]، وقال تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا} [الفرقان: ٣٢]. وقال بعض العلماء: للقرآن نزولان: النزول الأول: أنزل كاملاً من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الأولى. قال تعالى: {شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ} [البقرة: ١٨٥]، قال: {أُنْزِلَ}، أي جملة واحدة، وقال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ} [الدخان: ٣]، وقال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} [القدر: ١]، قال: {أَنْزَلْنَاهُ}، أي جملة واحدة. قال ابن عباس: "نزل القرآن جملة واحدة في ليلة القدر، وكان الله يُنزل على رسوله ﷺ بعضه في أثر بعض"^{٥٧}. وقد قيل: إنَّ هذا التنزيل سببه: إظهار كرامة القرآن وعظيم منزلته في العالم العلوي، قال بدر الدين الزركشي: "فإن قيل: ما السرُّ في إنزال القرآن جملة إلى السماء؟ قيل: فيه تفخيم لأمره وأمر مَنْ نزل عليه، وذلك بإعلان سكّان السموات السبع أنَّ هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم"^{٥٨}. النزول الثاني: نزوله مفرقاً على نبيِّنا مُحَمَّدٍ ﷺ طيلة نبوته، أي في ثلاث وعشرين عاماً. وقال العثيمين: التنزيل يكون من أعلى إلى أسفل، ويكون بالتدرج شيئاً فشيئاً، كما قال تعالى: {وَقُرْآنًا

^{٥٧}. رواه النسائي في "السنن الكبرى" (٥١٩/٦)، والأثر له ألفاظ متقاربة، ومخارج متعدّدة؛ ولذلك صحّحه الحافظ ابن حجر في "فتح الباري" (٤/٩) وغيره.

^{٥٨}. البرهان في علوم القرآن للزركشي. (٢٣٠/١).

فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا} [الإسراء: ١٠٦]. فقولُه: (نَزَّلَ) يفيد أنَّ هذا القرآن من عند الله، وأنَّه نزل بالتدريج ليس مرَّة واحدة. انتهى كلامه. (عَلَيْكَ): المخاطب هنا نبيَّا مُحمَّد خاصَّة . عليه الصلاة والسلام .. قال البقاعي: (عَلَيْكَ): أي خاصَّة بما اقتضاه تقديم الجار من الحصر، وكأنَّ موجب ذلك: ادَّعاء بعضهم أنه يوحي إليه وأنه يقدر على الإتيان بمثل هذا الوحي. وقال الشوكاني: وقدم الظرف على المفعول به؛ للاعتناء بالمنزل عليه ﷺ، وهي إمَّا جملة مستأنفة، أو خبر آخر للمبتدأ الأول. وقال العثيمين: (عَلَيْكَ): الضمير يعود على الرسول . عليه الصلاة والسلام .. وقد بيَّن الله في آية أخرى أنه نزل على قلب الرسول ﷺ؛ ليكون أدلَّ على وعيه لهذا القرآن الذي نزل عليه، كما قال تعالى: {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤)} [الشعراء]. وأمَّا التعبير بـ(إِلَيْكَ) في نحو قوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ} [الزمر: ٢]، فهو يفيد الغاية، يعني نهاية الإنزال إلى الرسول. انتهى كلامه. (الْكِتَابُ): أي القرآن الكريم، وسمي كتابا؛ لأنه يجمع الآي والحروف، وهو من الكتُب، وهو الجمع، ومنه: الكتيبة، وهي السريَّة؛ لاجتماعهم. قال الألوسي: (الْكِتَابُ): أي القرآن، عبَّر عنه باسم الجنس؛ إيداناً بكمال تفوقه على بقيَّة الأفراد في حياة كمالات الجنس، كأنَّه هو الحقيق بأن يطلق عليه اسم الكتاب دون ما عداه، كما يلوح به التصريح باسمي التوراة والإنجيل، وفي الإتيان بالظرف وتقديمه على المفعول الصريح واختيار ضمير الخطاب، وإيثار (عَلَى) على (إِلَى) ما لا يخفى من تعظيمه والتنويه برفعة شأنه . عليه الصلاة والسلام .. والجملة إمَّا مستأنفة، أو خبر آخر للاسم الجليل، أو هي الخبر، وما قبل كلَّه اعتراض أو حال. وقال العثيمين: (الْكِتَابُ): هو هذا القرآن، وهو فعال بمعنى مفعول، فهو كتاب؛ لأنه مكتوب في اللوح المحفوظ، كما قال تعالى: {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (٧٨)} [الواقعة]، أي اللوح المحفوظ، وهو كتاب في الصحف التي بأيدي الملائكة، قال تعالى: {فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ (١٢) فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ (١٣) مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ (١٤) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥)} [عبس]، وهو كتاب في الصحف التي بأيدينا، فهو مكتوب بأيدينا، ونقرؤه من هذه الكتب. انتهى كلامه. (بِالْحَقِّ): أي ملتبسا بالحقِّ ومصاحباً له، وقيل: أي بسبب إثبات الحقِّ. وقيل: (الباء) متعلِّقة بمحذوف، والتقدير: آتياً بالحقِّ. وقيل: تحتل الحال، أي محقّقاً، نحو: خرج زيد بسلاحه، أي متسلّحاً. و(الْحَقِّ): قيل: أي بالحجَّة الغالبة. وقيل: أي لا شكَّ فيه ولا ريب، بل هو منزل من عند الله. وقيل: أي بالصدق في الأخبار، والعدل في الأحكام. قال الماوردي: (بِالْحَقِّ): فيه وجهان: أحدهما: بالعدل ممَّا استحقَّه عليك من أثقال النبوَّة. الثاني: بالعدل فيما اختصَّك به من شرف الرسالة. وإن قيل: بأنه

الصدق، ففيه وجهان: أحدهما: بالصدق فيما تضمنته من أخبار القرون الخالية والأمم السالفة. الثاني: بالصدق فيما تضمنته من الوعد بالثواب على طاعته، والوعيد بالعقاب على معصيته. وقال الرازي: قال أبو مسلم: (بالحق): يحتمل وجوهاً: أحدها: أنه صدق فيما تضمنته من الأخبار عن الأمم السالفة. ثانيها: أن ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والأعمال، ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل. ثالثها: أنه حق بمعنى: أنه قول فصل، وليس بالهزل. رابعها: قال الأصم: المعنى: أنه تعالى أنزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية، وشكر النعمة، وإظهار الخضوع، وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والإنصاف في المعاملات. خامسها: أي أنزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة، كما قال: {أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا} [الكهف: ١]، وقال: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢]. وقال الثعالبي: وقوله: (بالحق): يحتمل معنيين: أحدهما: أن يكون المعنى: ضُمَّنَ الحقائق في خبره، وأمره، ونهيه، ومواعظه. الثاني: أن يكون المعنى: أنه نَزَلَ الكتابَ باستحقاق أن يُنَزَّلَ؛ لما فيه من المصلحة الشاملة. وقال العثيمين: قوله: (بالحق): (الباء) يجوز أن تكون بمعنى أنه متلبس بالحق، يحتمل أن يكون نازلاً بالحق يعني مشتملاً عليه ومتلبساً به، والمعنيان صحيحان لا يتنافيان. والقاعدة: أن النص إذا دلَّ على معنيين صحيحين لا يتنافيان حُمِلَ عليهما جميعاً. انتهى كلامه. (مُصَدِّقاً): قال الرازي: المعنى: أنه مصدق لكتب الأنبياء. عليهم الصلاة والسلام. ولَمَّا أخبروا به عن الله، ثم في الآية وجهان: الأول: أنه تعالى دلَّ بذلك على صحة القرآن؛ لأنه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقاً لسائر الكتب؛ لأنه كان أُمِّيًّا لم يختلط بأحد من العلماء، ولا تتلمذ لأحد، ولا قرأ على أحد شيئاً، والمفتري إذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف، فلمَّا لم يكن كذلك ثبت أنه إنما عرف هذه القصص بوحى الله. الثاني: قال أبو مسلم: المراد منه: أنه تعالى لم يبعث نبياً قط إلا بالدعاء إلى توحيده، والإيمان به، وتنزيهه عما لا يليق به، والأمر بالعدل والإحسان، وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان، فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك. وقال القرطبي: (مُصَدِّقاً): حال مؤكدة غير منتقلة؛ لأنه لا يمكن أن يكون غير مصدق، أي غير موافق، هذا قول الجمهور. وقدّر فيه بعضهم: الانتقال، على معنى: أنه مصدق لنفسه ومصدق لغيره. وقال أبو حيان: وتصديقه إياها: أنّها أخبرت بمجيئه، ووقوع المخبر به يجعل المخبر صادقاً. وقال الثعالبي: (مُصَدِّقاً): فيه قولان: أحدهما: معناه: مخبراً بما بين يديه إخبار صدق دلَّ على إعجازه. الثاني: معناه: أنه يخبر بصدق الأنبياء فيما أتوا به على خلاف من يؤمن ببعض ويكفر ببعض. وقال العثيمين:

(مُصَدِّقًا): حال من الكتاب، ولا يصحّ أن نجعلها صفة؛ لأنّ مصدّقًا نكرة، والكتاب معرفة، والصفة يجب أن تتبع الموصوف في التعريف والتنكير، وقوله: (مُصَدِّقًا لِمَا بَيَّنَّ يَدَيَّهِ): يعني للذي بين يديه من الكتب السابقة. وتصديقه لما بين يديه له وجهان: الأول: أنّه صدّقها؛ لأنها أخبرت به فوقع مصدّقًا لها. الثاني: أي حاكمًا عليها بالصدق، فالقرآن شاهد بأنّ التوراة حقّ، والإنجيل حقّ، والزبور حقّ، وصحف إبراهيم حقّ، وأنّ الله أنزل على كلّ رسول كتابًا، كذلك مصدّقًا للكتب التي أخبرت به، فإنّ الكتب السابقة أخبرت بهذا القرآن أنه سينزل، ووصفت النبيّ الذي سينزل عليه بأوصافه التي كانوا يعرفونه بها كما يعرفون أبناءهم. انتهى كلامه. (لِمَا بَيَّنَّ يَدَيَّهِ): أي لما قبله من الكتب السماويّة.

(وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ): (وَأَنْزَلَ): أي جملة واحدة. قال ابن الجوزي: وقيل: إنّما قال في القرآن: (نَزَلَ) بالتشديد، وفي التوراة والإنجيل: (أُنْزِلَ)؛ لأن كلّ واحد منهما أنزل في مرّة واحدة، وأنزل القرآن في مرّات كثيرة. (التَّوْرَةَ): هو كتاب موسى بن عمران . عليه السلام .. (وَالْإِنْجِيلَ): هو كتاب عيسى بن مريم . عليه السلام .. قال الألوسي: (وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ): ذكرهما تعييناً (لِمَا بَيَّنَّ يَدَيَّهِ) وتبييناً لرفعة محلّه بذلك تأكيد لما قبل وتمهيد لما بعد، ولم يذكر المنزل عليه فيهما؛ لأن الكلام في الكتابين لا فيمن نزل عليه. وقال العثيمين: قال أهل العلم: إنّ التوراة والإنجيل نزلتا دفعة واحدة بدون تدريج بخلاف القرآن، فإنّه نزل بالتدريج، وهذا من رحمة الله بهذه الأمة؛ لأنه إذا نزل بالتدريج صارت أحكامه أيضًا بالتدريج، لكن لو نزل دفعة واحدة لزم الأمة أن تعمل به جميعًا بدون تدريج، وهذه من الآصار التي كتبت على من سبقنا، إذا نزلت عليهم الكتب مرّة واحدة ألزموا بالعمل بها من حين أن تنزل فيما ألفوه وفيما لم يألفوه، بخلاف القرآن الكريم. وقوله: (التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ): التوراة هي الكتاب الذي أنزله الله على موسى . عليه الصلاة والسلام .. والإنجيل هو الكتاب الذي أنزله الله على عيسى . عليه الصلاة والسلام .. وهذان اسمان، قيل: إنّهما غير عربيّين. وقيل: بل هما عربيّان، ولكن الذي يظهر أنّهما ليسا بعربيّين، ولكنّه إذا نزل القرآن بشيء صار اللفظ الذي نزل به القرآن عربيًّا بالتعريب. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {مِنْ قَبْلُ هَدَى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (٤)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: فاعلم أنه تعالى بين أنه أنزل التوراة والإنجيل قبل أن أنزل القرآن، ثم بين أنه إنما أنزلهما هدى للناس.

• تفسير الآية:

(مِنْ قَبْلُ هَدَى لِلنَّاسِ): (مِنْ قَبْلُ): أي من قبل القرآن العظيم، وعليه الجمهور. وقيل: أي من قبل محمد سيّد المرسلين. قال القاسمي: (مِنْ قَبْلُ): متعلق بـ(أَنْزَلَ)، أي أنزل التوراة والإنجيل من قبل تنزيل القرآن، والتصريح به مع ظهور الأمر؛ للمبالغة في البيان. وقال ابن عاشور: (مِنْ قَبْلُ): يتعلّق بقوله: (أَنْزَلَ)، والأحسن: أن يكون حالاً أولى من التوراة والإنجيل، و(هُدًى) حال ثانية. والمضاف إليه قبل محذوف منويٌّ معنًى، كما اقتضاه بناء قبل على الضمّ، والتقدير: من قبل هذا الزمان، وهو زمان نزول القرآن. وتقديم (مِنْ قَبْلُ) على (هُدًى لِلنَّاسِ)؛ للاهتمام به. انتهى كلامه. (هُدًى): تشمل هداية التوضيح والبيان والإرشاد، وهداية التوفيق والإيمان. قال ابن عطية: (هُدًى): أي دعاء. وقيل: أي رحمة. (لِلنَّاسِ): فيه قولان: الأوّل: أي اليهود والنصارى لمن أراد الله شرح صدره للحقّ. وقال أبو السعود: (هُدًى لِلنَّاسِ): في حيّز النصب على أنه علّة للإنزال، أي أنزلهما لهداية الناس، أو على أنه حالٌ منهما، أي أنزلهما حال كونهما هُدىّ لهم. والإفراد؛ لما أنه مَصْدَرٌ جُعِلَا نَفْسُ الهُدى مبالغة، أو حُذِفَ منه المضاف، أي ذَوِي هُدىّ، ثمّ إن أُريد هدايتهما بجميع ما فيهما من حيث هو جميع، فالمراد بالناس: الأمم الماضية من حين نزولهما إلى زمان نسخهما، وإن أُريد هدايتهما على الإطلاق - وهو الأنسب بالمقام -: فالناس على عمومهم؛ لما أنّ هدايتهما بما عدّد الشرائع المنسوخة من الأمور التي يُصَدِّقُهما القرآن فيها، ومن جملتها البشارة بنزوله وبمبعث النبي ﷺ تعمّ الناس قاطبة. وقال ابن عاشور: تعريف (لِلنَّاسِ): إمّا للعهد: وهم الناس الذين خطبوا بالكتابين، وإمّا للاستغراق العرقيّ، فإنّهما وإن خطبوا بهما ناس معروفون، فإنّ ما اشتملا عليه يَهْتَدِي به كلّ من أراد أن يهتدي، وقد تهود وتنصر كثير ممّن لم تشملهم دعوة موسى وعيسى - عليهما السلام -.. الثاني: للمتقين منهم. وقال العثيمين: (مِنْ قَبْلُ): بضم

اللام مبنياً على القاعدة المعروفة فيها وفي أخواتها: أنه إذا حذف المضاف، وتُوي معناه بُنيت على الضمّ. وقوله تعالى: (هُدًى): مفعول لأجله متعلق بـ(نَزَلَ) و(أَنْزَلَ)، أي نَزَلَ عليك الكتاب هدى للناس، وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس، فهي مفعول من أجله، أي من أجل هداية الناس. والمراد بالهداية هنا: هداية الدلالة التي يترتب عليها هداية التوفيق. لكن الأصل في هذه الكتب أنها هداية دلالة؛ ولهذا قال: (هُدًى لِلنَّاسِ) عمومًا، حتى الكفار تهديهم وتدلّهم، وتبيّن لهم الحقّ من الباطل، لكن قد يُوقِّفون لقبول الحقّ والعمل به، وقد لا يُوقِّفون. والهدى ضدّ الضلال، واهتدى بمعنى: سار على الطريق الصواب. وضلّ بمعنى: انحرف وتاه وضاع، ومنه سمّيت الضلالة، يعني البعير التائه الضائع.

(وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ): قال العثيمين: كلمة "الفرقان" كلمة واسعة تشمل كلّ ما به الفرق من جميع الوجوه بين أهل الحقّ وأهل الباطل، وبين النافع والضارّ، وبين الأنفع والنافع، وبين الأضرّ والضارّ، وغير ذلك. انتهى كلامه. وفي المعنى بالفرقان هاهنا تسعة أقوال: القول الأوّل: أنه القرآن، قاله قتادة، والجمهور، قيل: إنما كرّر ذكره بما هو نعت له، ومدح له، من كونه فارقاً بين الحقّ والباطل، بعد ما ذكره باسم الجنس؛ تعظيماً لشأنه؛ وإظهاراً لفضله، وقيل: أعاد ذكره؛ ليبين أنه أنزله بعد التوراة والإنجيل؛ ليجمعه فرقاً بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحقّ والباطل. وقال ابن جرير: وإنما كرّر ذكره؛ ليصفه بأنّه الفارق بين الحقّ والباطل، ويحتمل أن يكون ذكره أولاً على وجه الإثبات لإنزاله؛ لقوله: (مُصَدِّقًا لِّمَا بَيَّنَّ)، ثم ذكره ثانياً على وجه الامتنان بالهدى به، كما قال في التوراة والإنجيل: (هُدًى لِلنَّاسِ)، فكأنّه قال: وأنزل الفرقان هدى للناس ثم حذف ذلك؛ لدلالة الهدى الأوّل عليه، فلمّا اختلف قصّد الكلام في الموضوعين لم يكن ذلك تكراراً. انتهى كلامه. قال أبو عبيدة: سُمّي القرآن فرقاناً؛ لأنه فرّق بين الحقّ والباطل، والمؤمن والكافر، وقيل: لأنه الفصل بين الحقّ والباطل في أمر عيسى حين اختلفوا فيه، قاله أبو سليمان الدمشقيّ. القول الثاني: جميع الكتب السماويّة. القول الثالث: أنه الكتب السماويّة التي ذكرها؛ لأن كلّها فرقان يفرق بين الحقّ والباطل. قال السُّدِّيّ: في الآية تقديم وتأخير، تقديره: وأنزل التوراة والإنجيل والفرقان هدى للناس. وقال أبو السعود: والمراد بالفرقان ههنا: إما جنس الكتب الإلهيّة، عرّب عنها بوصف شامل لما دُكر منها وما لم يُذكر على طريق التتميم بالتعميم إثر تخصيص بعض مشاهيرها بالذكر كما في قوله عزّ وجلّ: {فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا} [عبس: ٢٧، ٢٨] إلى قوله تعالى: {وَفَكَهَةَ} [عبس: ٣١]، وإما نفس الكتب المذكورة، أعيد ذكرها بوصف خاصّ لم يُذكر فيما سبق، على طريقة العطف بتكرير لفظ الإنزال؛ تنزيلاً للتغاير الوصفيّ منزلة التغاير الذاتيّ كما في قوله سبحانه: {وَلَمَّا جَاءَ

أَمَرْنَا نَجِيئًا هُودًا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمَنَّاهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ { [هود، الآية ٥٨]. وقال العنيمين: وقوله تعالى: (وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ): ليس المراد بالفرقان هنا: القرآن، بل المراد: أنزل ما يبيِّن به الفرق بين الحقِّ والباطل. وإنما قلنا ذلك؛ لأننا لو خصصناه بالقرآن لكان في ذلك تكرار مع قوله: (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ)، مع أنَّ التوراة والإنجيل فيهما أيضاً فرقان، أي فيهما تفريق بين الحقِّ والباطل. إذا أنزل الفرقان الذي تضمنته هذه الكتب الثلاث وهي القرآن والتوراة والإنجيل. القول الرابع: أنه الزبور كتاب داود . عليه السلام .، فإنه مشتملٌ على المواعظ الفارقة بين الحقِّ والباطل، الداعية إلى الخير والرشاد، الزاجرة عن الشرِّ والفساد. وتقديم الإنجيل عليه مع تأخره عنه نزولاً؛ لقوة مناسبة الإنجيل للتوراة في الاشتمال على الأحكام وشيوع اقتراحهما في الذكر. القول الخامس: أنه الميزان المشار إليه في قوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد: ٢٥]، والميزان: هو العدل في الأمور كلّها، واللفظ ممّا يشمل ذلك كلّهُ؛ لتلاقيها في المعنى. القول السادس: أنه المعجزات المقرونة بإنزال الكتب المذكورة الفارقة بين الحقِّ والباطل. القول السابع: أنه النصر. الثامن: أنه الأحكام التي يبيِّنها الله؛ ليفرّق بها بين الحقِّ والباطل. التاسع: أنه كلّ ما فرّق الله به بين الحقِّ والباطل من كتاب وغيره.

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ): قال الرازي: اعلم أنَّ الله لما قرّر في هذه الألفاظ القليلة جميع ما يتعلّق بمعرفة الإله، وجميع ما يتعلّق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد؛ زجراً للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة فقال: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ). وقال أبو السعود: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ): وُضع الموصول موضع الضمير العائد إلى ما فُصل من الكتب المنزلة، أو منها ومن المعجزات، وآيات مضافة إلى الاسم الجليل تعييناً؛ لحيثية كفرهم، وتحويلاً لأمرهم، وتأكيذاً لاستحقاقهم العذاب الشديد، وإيداناً بأنّ ذلك الاستحقاق لا يشترط فيه الكفر بالكلِّ بل يكفي فيه الكفر ببعض منها، والمراد بالموصول: إمّا أهل الكتابين . وهو الأنسب بمقام المحاجة معهم .، أو جنس الكفرة وهم داخلون فيه دخولاً أولياً، أي إنّ الذين كفروا بما ذكر من آيات الله الناطقة بالحق لا سيّما بتوحيده تعالى وتنزيهه عمّا لا يليق بشأنه الجليل كلاً أو بعضاً مع ما بها من النعوت الموجبة للإيمان بها بأن كذبوا بالقرآن أصالةً، وبسائر الكتب الإلهية تبعاً، لما أنّ تكذيب المصدّق موجب لتكذيب ما يصدّقه حتماً وأصالة أيضاً بأن كذبوا بآياتها الناطقة بالتوحيد والتنزيه وآياتها المبشرة بنزول القرآن ومبعث النبي ﷺ وغيروها، و(هُمْ): أي بسبب كفرهم بها. (عَذَابٌ): التنوين للتفخيم، أي أيُّ عذاب. و(شَدِيدٌ): أي لا يقادر قدره، وهو وعيد جيء به إثر تقرير أمر التوحيد الذاتي والوصفي، والإشارة إلى ما ينطق بذلك من

الكتب الإلهية؛ حملاً على القبول والإذعان، وزجراً عن الكفر والعصيان. انتهى كلام أبي السعود. وقال القاسمي: هذا الوعيد، جيء به إثر ما تقدّم؛ حملاً على الإذعان وزجراً عن العصيان. وقال السعدي: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ): أي بعد ما بيّنها ووضحها وأزاح العلل. (لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ): أي لا يقدر قدره ولا يدرك وصفه. وقال العثيمين: لما ذكر الله منته على عباده بإنزال هذه الكتب العظيمة قال: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ): يعني بعد إنزال هذه الكتب الواضحة الهادية المفرقة انقسم الناس إلى قسمين: قسم آمن، وقسم كفر. فذكر الله حكم الكافر، وبذكره يتبين حكم المؤمن. وقوله: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ): يقال: إِنَّ أصل الكفر من الستر، ويطلق على الجحود؛ لأن الجاحد سائر، و {كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ} أي جحدوها وأنكروها، فالكافر في الحقيقة سائر، أي جاحد للحق مخفٍ له. والآيات: جمع آية. والآيات: هي العلامات الدالة على وجود الله، وعلى كماله الذاتي، وعلى كماله الفعلي. والآيات نوعان: الأول: آيات كونية: ومنها السموات والأرض، والشمس والقمر والنجوم، والجبال والشجر والدواب والإنسان، واختلاف اللغات، واختلاف الألوان، والنوم واليقظة، وأشياء كثيرة. الثاني: آيات شرعية: وهي الوحي المنزل على الرسل. ووجه كون الآيات الكونية آية: أنه لا يستطيع أحد أن يفعل مثل فعل الله عز وجل أبداً. قال تعالى {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ} [الحج: ٧٣]. ووجه كون الآيات الشرعية من آيات الله: أنه لا يستطيع أحد أن يأتي بمثل شرع الله في هداية الخلق وإصلاحهم أبداً، لو اجتمع جميع مفكري العالم ليأتوا بدستور يُصلح الخلق كما يُصلحه الوحي، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. قال تعالى: {قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا} [الإسراء: ٨٨]. وقوله: (لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ): العذاب هنا بمعنى: العقوبة، والشديد: القوي، يعني العقوبة قوية. انتهى كلامه.

(وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ): قال ابن عطية: عزيزٌ: أي غالب، وقد ذلّ له كل شيء. والنقمة والانتقام: معاقبة المذنب بمبالغة في ذلك. وقال البيضاوي: (وَاللَّهُ عَزِيزٌ): أي غالب لا يُمنع من التعذيب. (ذُو انتِقَامٍ): أي لا يقدر على مثله منتقم. والنقمة: عقوبة المجرم. والفعل منه: نقم بالفتح والكسر، وهو وعيد جيء به بعد تقرير التوحيد والإشارة إلى ما هو العمدة في إثبات النبوة؛ تعظيماً للأمر، وزجراً عن الإعراض عنه. وقال أبو حيان: (عزيزٌ): أي ممتنع، أو غالب لا يغلب، أو منتصر ذو عقوبة، وقد تقدّم أنّ الوصف: ب(ذي)، أبلغ من الوصف ب(صاحب)؛ ولذلك لم يجيء في صفات الله (صاحب). وأشار ب(العزة) إلى القدرة التامة التي هي من صفات الذات، وأشار ب(ذي انتقام)، إلى كونه فاعلاً للعقاب، وهي من

صفات الفعل. وقال البقاعي: (ذُو انتقامٍ): أي صاحب تسلط وبطش شديد بسطوة. وقال أبو السعود: الجملة اعتراض تذييلي مقرر للوعيد مؤكد له. وقال العثيمين: وقوله: (وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتقامٍ): عزيز: أي ذو العزة، وهي ثلاثة أصناف: عزة القدر، وعزة القهر، وعزة الامتناع. عزة القدر: بمعنى أن الله ذو قدرٍ شريف عظيم. وعزة القهر: بمعنى أنه القاهر لكل شيء، لا يُعْلَب، بل هو الغالب. قال تعالى: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ} [الأنعام: ١٨]. وعزة الامتناع: أي أن الله يمتنع أن يناله سوء أو نقص، ومن هذا المعنى قولهم: هذه أرض عزاز، أي صلبة قوية لا تؤثر فيها المعاول. وقوله: (ذُو انتقامٍ): أي صاحب انتقام، والانتقام: أخذ المجرم بإجرامه. تقول: انتقم من زيد، يعني: أخذت بحقي منه. قال الله تعالى: {إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ} [السجدة: ٢٢]. وهنا قال: (ذُو انتقامٍ)، ولم يقل: "ذو الانتقام". وفي الرحمة قال: {وَرَبُّكَ الْعُزُّورُ ذُو الرَّحْمَةِ} [الكهف: ٥٨]، ولم يقل: "ذو رحمة"، وإن كان قد قال في آية أخرى: {وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ} [الرعد: ٦]؛ لأن الانتقام ليس من أوصاف الله المطلقة، وليس من أسماء الله المنتقم. فالمنتقم لا يوصف الله به إلا مقيّدًا، فيقال: المنتقم من المجرمين، كما قال تعالى: {إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ} [السجدة: ٢٢]، أمّا (ذُو انتقامٍ) فهي لا تعطي معنى الانتقام المطلق؛ لأن (انتقام) نكرة، فلا تعطي المعنى على الإطلاق، بل له انتقام مقيّد بالمجرمين، ونحوهم.

قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ} (٥):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الألوسي: الآية استئناف؛ لبيان سعة علمه سبحانه وإحاطته بجميع ما في العالم الذي من جملته إيمان من آمن وكفر من كفر إثر بيان كمال قدرته وعظيم عزته.

وقال ابن عاشور: الآية استئناف يتنزل منزلة البيان لوصف الحي؛ لأنّ عموم العلم يبيّن كمال الحياة.

• تفسير الآية:

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ): قال القرطبي: هذا خبر عن علمه تعالى بالأشياء على التفصيل، ومثله في القرآن كثير، فهو العالم بما كان وما يكون وما لا يكون، فكيف يكون عيسى

إلهاً أو ابن إله وهو يُخْفَى عليه الأشياء؟! وقال النسفي: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ): أي في العالم، فعبر عنه بالسماء والأرض، أي هو مطلع على كفر من كفر وإيمان من آمن وهو مجازيهم عليه. وقال ابن جزي: هذا خبر عن إحاطة علم الله بجميع الأشياء على التفصيل، وهذه صفة لم تكن لعيسى ولا لغيره، ففي ذلك ردّ على النصارى. وقال أبو حيان: (شَيْءٌ): نكرة في سياق النفي، فتعم، وهي دالة على كمال العلم بالكليات والجزئيات. وعبر عن جميع العالم بالأرض والسماء؛ إذ هما أعظم ما نشاهده. وقيل: في الآية تحذير من مخالفة الله سرّاً وجهراً، ووعيد بالمجازاة. انتهى كلام أبي حيان. وقال الثعالبي: هذه الآية خبرٌ عن علم الله بالأشياء، على التفصيل، وهذه صفة لم تكن لعيسى، ولا لأحدٍ من المخلوقين. وقال الألوسي: الآية استئناف لبيان سعة علم الله وإحاطته بجميع ما في العالم الذي من جملته إيمان من آمن وكفر من كفر إثر بيان كمال قدرته وعظيم عزّته، وفي بيان ذلك تربية للوعيد وإشارة إلى دليل كونه تعالى حياً، وتنبيه على أنّ الوقوف على بعض المغيبات كما وقع لعيسى بمعزل من بلوغ رتبة الصفات الإلهية، والمراد من الأرض والسماء: العالم بأسره. وتقديم الأرض على السماء؛ إظهاراً للاعتناء بشأن أحوال أهلها؛ واهتماماً بما يشير إلى وعيد ذوي الضلالة منهم؛ وليكون ذكر السماء بعد من باب العروج. قيل: ولذا وُسِّطَ حرف النفي بينهما. والجملة المنفية خبر لـ(إِنَّ). وتكرير الإسناد؛ لتقوية الحكم. وكلمة (فِي) متعلقة بمحذوف وقع صفة لشيء مؤكدة لعمومه المستفاد من وقوعه في سياق النفي، أي لا يخفى عليه شيء مما كائن في العالم بأسره كيفما كانت الظرفية. والتعبير بـ(عدم الخفاء) أبلغ من التعبير بـ(العلم). وقال القاسمي: قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ): أي الله مطلع على كفر من كفر وإيمان من آمن، وهو مجازيهم عليه. وقال ابن عاشور: ابتداء في الذكر بالأرض؛ ليتسنى التدرّج في العطف إلى الأبعد في الحكم؛ لأنّ أشياء الأرض يعلم كثيراً منها كثيرٌ من الناس، أمّا أشياء السماء فلا يعلم أحد بعضها فضلاً عن علم جميعها. وقال العثيمين: قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ): هذه جملة خبرية مؤكدة بـ(إِنَّ)، وخبرها منفي: (لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ)، والخفاء ضدّ الظهور. و(شَيْءٌ) نكرة في سياق النفي، فتعمّ كلّ شيء في الأرض والسماء. وقوله: (وَلَا فِي السَّمَاءِ) متعلقة بـ(يَخْفَى)، يعني لا يخفى عليه شيء لا في هذا ولا في هذا. والمراد بالأرض والسماء: الجنس، فيشمل الأرضين والسموات جميعاً. وإنما خصّ الأرض والسماء؛ لأنهما مشهودان لنا، وما عدا ذلك لا نعلمه إلا عن طريق الغيب. وفي هذه الآية الكريمة يخبر الله أنّه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وهي صفة سلبية المراد بها: بيان كمال علمه؛ لأن الصفات المنفية لا يراد بها مجرد النفي، وإنما

يراد بها بيان كمال ضدّ ذلك المنفي. والغرض من هذه الجملة: تربية الإنسان نفسه في امتثال أمر الله واجتناب نهيهِ، وأنت لا تظنّ أنّ عملك يخفى على الله، بل هو معلوم له، فعليك أن تقوم بطاعته وتجتنب معصيته. انتهى كلامه.

قال الرازي: فإن قيل: ما الفائدة في قوله تعالى: (فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ)، مع أنّه لو أطلق كان أبلغ؟ قلنا: الغرض بذلك: إفهام العباد كمال علمه سبحانه، وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والأرض أقوى، وذلك لأنّ الحسّ يرى عظمة السموات والأرض، فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله عزّ وجلّ، والحسّ متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتمّ والإدراك أكمل؛ ولذلك فإنّ المعاني الدقيقة إذا أُريد إيضاحها ذكر لها مثال، فإنّ المثال يعين على الفهم.

قال الله تعالى: {هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦)}:

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابن جزي: الآية برهان على إثبات علم الله المذكور قبل، وفيه ردّ على النصارى؛ لأنّ عيسى لا يقدر على التصوير، بل كان مصوراً كسائر بني آدم.

وقال البقاعي: لما قرّر سبحانه وتعالى شمول علمه أتبعه دليلاً من تمام قدرته فقال: {هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ}.

وقال ابن عاشور: الآية استئناف ثانٍ يبيّن شيئاً من معنى القيومية، فهو كبديل البعض من الكل. وخصّ من بين شؤون القيومية تصوير البشر؛ لأنّه من أعجب مظاهر القدرة؛ ولأنّ فيه تعريضاً بالردّ على النصارى في اعتقادهم إلهية عيسى من أجل أنّ الله صوّره بكيفية غير معتادة، فبيّن لهم أنّ الكيفيات العارضة للموجودات كلّها من صنع الله وتصويره، سواء المعتاد، وغير المعتاد.

● تفسير الآية:

{هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ}: (هُوَ): أي الله عزّ وجلّ. (الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ): قال ابن عطية: (صوّر) بناء مبالغة من صار يصوّر إذا أمال وثنى إلى حال ما، فلمّا كان التصوير إمالة إلى حال وإثباتاً

فيها جاء بناؤه على المبالغة. والرحم: موضع نشأة الجنين. (كَيْفَ يَشَاءُ): يعني من طول، وقصر، ولون، وسلامة، وعاهة، وغير ذلك من الاختلافات. وقال ابن كثير: (الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ): أي يخلقكم في الأرحام. (كَيْفَ يَشَاءُ): أي كما يشاء من ذكر وأنثى، وحسن وقبيح، وشقي وسعيد. وقال أبو السعود: (في الأرحام): كلمة (في) متعلقة بقوله: (يُصَوِّرُكُمْ)، أو بمحذوف وقع حالاً من ضمير المفعول، أي يصوِّرُكم وأنتم في الأرحام مُضَعَّ. وقال ابن عاشور: (كَيْفَ) هنا ليس فيها معنى الاستفهام، بل هي دالة على مجرد معنى الكيفية، أي الحالة، فهي هنا مستعملة في أصلها الموضوعية له في اللغة؛ إذ لا ريب في أنَّ (كَيْفَ) مشتملة على حروف مادة الكيفية، والتكيف، وهو الحالة والهيئة. وقال أيضاً: ودلَّ تعريف الجزأين على قَصْرِ صفة التصوير عليه تعالى وهو قَصْر حقيقي؛ لأنَّه كذلك في الواقع؛ إذ هو مكوّن أسباب ذلك التصوير، وهذا إيماء إلى كشف شبهة النصارى إذ توهّموا أن تخلّق عيسى بدون ماء أب دليل على أنّه غير بشر وأنّه إله، وجهلوا أنّ التصوير في الأرحام وإن اختلفت كميّاته لا يخرج عن كونه خلقاً لما كان معدوماً، فكيف يكون ذلك المخلوق المصوّر في الرحم إلهاً؟! وقال العثيمين: قوله الله تعالى: (هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ): هذا من جملة معلوماته تعالى التي تخفى على كثير من الناس وهي معلومة له. وقوله: (يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ): أي يجعلكم على صورة معيّنة يختارها ويريدها. وقوله: (في الأرحام) حال من الضمير "الكاف" (يُصَوِّرُكُمْ)، يعني حال كونكم في الأرحام. و(الأرحام): جمع رحم، وهو وعاء الجنين في بطن أمّه. وقد بيّن الله في آية ثانية أنّ الجنين في بطن أمّه في ظلمات ثلاث، وهي ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة، وهو الوعاء المائي الذي يكون فيه الجنين. وقوله تعالى: (كَيْفَ يَشَاءُ) هذه حال من فاعل (يَشَاءُ)، يعني أنّه يصوّرنا على أي كميّة شاء، فلا خيار لنا في اختيار الصورة المعيّنة للجنين الذي في البطن.

(لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ): قال أبو حيّان: كرّر هذه الجملة الدالة على نفي الإلهيّة عن غيره تعالى، وانحصارها فيه، تأكيداً لما قبلها من قوله: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)، وردّاً على من ادّعى إلهيّة عيسى . عليه السلام .. وناسب مجيئها بعد الوصفين السابقين من العلم والقدرة؛ إذ من هذان الوصفان له هو المتّصف بالإلهيّة لا غيره، ثم أتى بوصف العزّة الدالة على عدم النظر، والحكمة الموجبة لتصوير الأشياء على الإتيان التام. وقال ابن كثير: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ): أي هو الذي خلق، وهو المستحق للإلهيّة وحده لا شريك له، وله العزّة التي لا ترام، والحكمة والأحكام. وهذه الآية فيها تعريض، بل تصريح بأنّ عيسى بن مريم عبد مخلوق، كما خلق الله سائر البشر؛ لأن الله صوّره في الرحم، وخلقّه كما يشاء، فكيف يكون

إلهًا كما زعمته النصارى. وقال العثيمين: قوله تعالى: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ): هذه الجملة خبرية فيها الحصر الذي طريقه النفي والإثبات. والـ(إِلَهَ): بمعنى مألوه. وقوله: (إِلَّا هُوَ): الضمير (هُوَ) بدل من الخبر المحذوف، أي لا إله حق إلا هو. (الْعَزِيزُ): سبق لنا قريبًا معناه. (الْحَكِيمُ): فعيل بمعنى مُفْعِل، وفعيل بمعنى فاعل، أما فعيل بمعنى فاعل فهو كثير في اللغة العربية، مثل: قدير بمعنى قادر، وسميع بمعنى سامع، وأما سميع بمعنى مُسْمِع فهي واردة في اللغة العربية. فالسميع: بمعنى المسمع الذي يُسمعي. فتكون (حكيم) هنا بمعنى: مُحْكِم، وبمعنى حاكم، فالله حاكم محكم لما حكم. وحكم الله ينقسم إلى قسمين: الأول: حكم كوني: وهو ما قضاه الله على عباده كونًا، وهذا يخضع له كل أحد من مؤمن وكافر، وبر وفاجر، ولا يستطيع أحد أن يهرب منه أبدًا. الثاني: حكم شرعي: وهو ما قضاه الله على عباده شرعًا، وهذا هو الذي اختلف فيه الناس، فمنهم كافر ومنهم مؤمن، منهم من خضع لهذا الحكم الشرعي وقام بما يجب عليه نحوه، ومنهم من استكبر عنه، وكذب به، ولم يرفع به رأسًا. وفي الآية هنا يكون (حكيم) بمعنى: ذي الحكمة، أي متقن لكل ما حكم به. فكل ما حكم الله به من حكم كوني أو شرعي فهو على أتم وجه وأتقنه وأحسنه. قال تعالى: {الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (٣) ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ (٤)}

قال: [الملك]. وقال: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} [المائدة: ٥٠]. والحكمة سواء في الحكم الكوني أو في الحكم الشرعي إما صورة بأن يكون الشيء على صورة مطابقة للحكمة، أو غائية بأن تكون الغاية منه غاية حميدة، فإذا نظرنا إلى الشرع فإن جميع ما شرعه على الصورة المطابقة للحكمة كالصلاة والزكاة والصيام والحج، ثم الغرض منها - وهو إصلاح القلوب وإصلاح الأعمال وإصلاح الفرد وإصلاح المجتمع - أيضًا موافق للحكمة.

قال الله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)}

- سبب نزول الآية: قال السمرقندي: إن جماعة من اليهود دخلوا على رسول الله ﷺ وفيهم حيي بن أخطب وغيره، فقالوا: بلغنا أنه نزل عليك "الم"، فإن كنت صادقاً في مقاتلتك فإن ملك أمتك

يكون إحدى وسبعين سنة؛ لأن (الألف) في حساب الجُمَّل واحد، و(اللام) ثلاثون، و(الميم) أربعون، فنزل: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ}.

وقال ابن جُزَيٍّ: قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} نزلت في نصارى نجران، فإنهم قالوا للنبي ﷺ: أليس في كتابك أنّ عيسى كلمة الله وروح منه؟ قال: نعم، قالوا: فحسبنا إذاً.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: مناسبة هذا لما قبله: أنّه سبحانه لما ذكر تعديل البنية وتصويرها على ما يشاء من الأشكال الحسنة، وهذا أمر جسمانيّ، استطرد إلى العلم، وهو أمر روحانيّ، وكان قد جرى لوفد نجران أن من شُبّههم قوله تعالى: {وَرُوحٌ مِنْهُ} [النساء: ١٧١]، فبين أنّ القرآن منه محكم العبارة قد صينت من الاحتمال، ومنه متشابه، وهو ما احتمل وجوهاً.

وقال ابن عاشور: هذا استئناف ثالث بإخبار عن شأن من شؤون الله، متعلّق بالغرض المسوق له الكلام، وهو تحقيق إنزاله القرآن والكتابين من قبله، فهذا الاستئناف مؤكّد لمضمون قوله تعالى: {نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ}، وتمهيد لقوله تعالى: {مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ..}.

وقال أبو بكر الجزائري: ما زال تعالى يقرّر ربوبيّته وألوهيّته ونبوّه رسوله، ويبطل دعوى نصارى نجران في ألوهيّة المسيح . عليه السلام .، فيقول: هو أي الله الحيّ القيوم الذي أنزل عليك الكتاب.

• تفسير الآية:

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ): (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ): أي الله عزّ وجلّ، بواسطة جبريل . عليه السلام .. (عَلَيْكَ): الخطاب لنبينا محمد ﷺ. (الْكِتَاب): أي القرآن الكريم. وقدّم الظرف، وهو (عَلَيْكَ)؛ لما يفيد من الاختصاص. قال ابن عطية: (الْكِتَاب) في هذه الآية: القرآن بإجماعٍ من المتأولين. وقال السمعاني: المراد بالإنزال: القدر المشترك المجرّد عن الدلالة على قيد التدرّج وعدمه، و(لأُمّ) الكتاب للعهد، وتقديم الظرف عليه: اعتناء بشأن بشارته . عليه السلام . بتشريف الإنزال عليه ومن التشويق إلى ما أنزل، فإنّ النفس عند تأخير ما حقّه التقديم تبقى مترقّبة له، فيتمكّن لديها عند وروده عليها فضلٌ تمكّن؛ وليتّصل به تقسيمه إلى قسميه. وقال ابن

عاشور: وفي قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ) قصر صفة إنزال القرآن على الله؛ لتكون الجملة، مع كونها تأكيداً وتمهيداً، إبطالاً أيضاً لقول المشركين: {إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ} [النحل: ١٠٣] ونحو ذلك. ومن بدائع البلاغة: أن ذكر في القصر فعل (أَنْزَلَ)، الذي هو مختص بالله ولو بدون صيغة القصر؛ إذ الإنزال يرادف الوحي ولا يكون إلا من الله، بخلاف ما لو قال: هو الذي آتاك الكتاب. انتهى كلامه. (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ): من تبعية. قال البغوي: (مُحْكَمَاتٌ): أي مبيّنات مفصّلات، سمّيت محكمات من الإحكام، كأنّه أحكمها فمنع الخلق من التصرف فيها؛ لظهورها ووضوح معناها. انتهى كلامه. وفي المراد بالمحكم هاهنا أحد عشر قولاً: الأول: أنه الناسخ، قاله ابن مسعود، وابن عباس، وقتادة، والسدي. الثاني: ما أحكم الله بيان حلاله وحرامه، روي عن ابن عباس، ومجاهد. الثالث: أنه ما علم العلماء تأويله، روي عن جابر بن عبد الله. الرابع: أنه الذي لم ينسخ، قاله الضحاك. الخامس: أنه ما لم تتكرر ألفاظه، قاله ابن زيد. السادس: أنه جميع القرآن غير الحروف المقطعة. السابع: أنه الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والحلال والحرام، ذكر هذا والذي قبله القاضي أبو يعلى. الثامن: أنه ما قام بنفسه ولم يحتج إلى استدلال. التاسع: المحكم: ما كانت معاني أحكامه معقولة. العاشر: أنه ما أحكمت فيه ألفاظ قصص الأنبياء والأمم، قاله ابن زيد. الحادي عشر: قال الثعالبي: وأحسن ما قيل في هذه الآية: قول محمد بن جعفر بن الزبير: أن المحكمات: هي التي فيها حُجَّةُ الربِّ، وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريح ولا تحريف عمّا وضعن عليه، والمتشابهات: لها تصريح وتحريف، وتأويل ابتلى الله فيها العباد. (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ): أي الآيات القرآنية المحكمات هنّ أصل القرآن ومعظمه، وهنّ المرجع عند الاختلاف في المراد. قال مكّي: سمّى المحكمات (أُمُّ الْكِتَابِ)؛ لأنهنّ معظمه، وأكثره. وقيل: سمّاهن (أُمُّ الْكِتَابِ)؛ لأنّ فيهنّ أمر الدين من حلال وحرام، وأمر ونهي وفرض، وغير ذلك، فهذا الأصل الذي تعبّدنا به. وقال الماوردي: في قوله تعالى: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ): وجهان: أحدهما: أي أصل الكتاب. الثاني: أي معلوم الكتاب. وفيه تأويلان: أحدهما: أنه أراد الآي التي فيها الفرائض والحدود، قاله يحيى بن يعمر. الثاني: أنه أراد فواتح السُّور التي يستخرج منها القرآن، وهو قول أبي فاختة. ويحتمل ثالثاً: أن يريد به أنه معقول المعاني؛ لأنه يتفرّع عنه ما شاركه في معناه، فيصير الأصل لفروعه كالأمّ لحدوثها عنه؛ فلذلك سمّاه أمّ الكتاب. انتهى كلام الماوردي. وقال الواحدي: ووحد (الأمّ) بعد قوله: (هُنَّ)؛ لأن الآيات كلّها في تكاملها واجتماعها، كآية الواحدة، وكلام الله واحد. وقال أبو العباس: لأنهنّ بكماهين (أُمّ)، وليست كلّ واحدةٍ منهن (أُمُّ الْكِتَابِ)، على انفرادها. وقال الأخفش:

وَحَدَّ (أُمُّ الْكِتَابِ) بالحكاية، على تقدير الجواب، كأنه قيل: ما أُمُّ الكتاب؟ فقيل: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ)، كما تقول: مَنْ نَظِيرُ زيد؟ فيقول قوم: نحن نظيره، كأنهم حَكَّوْا ذلك اللفظ، وهذا على قولهم: دَعْنِي مِنْ (تَمَرَّتَانِ)، أي مِمَّا يُقَالُ له (تمرتان). قال أبو بكر: وقول الأخفش بعيد مِنَ الصواب في الآية؛ لأن الإضمار لم يَثْمُ عليه دليل، ولم تَدْعُ إليه حاجة. وقيل: أراد: كل آية منهنَّ أُمُّ الكتاب، كما قال: {وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً} [المؤمنون: ٥٠]، أي كل واحدٍ منهما آية. وقال ابن عطية: وقوله تعالى: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ)، فمعناه: الإعلام بأنها معظم الكتاب وعمدة ما فيه؛ إذ المحكم في آيات الله كثير قد فصل ولم يفرط في شيء منه، قال ابن زيد: (أُمُّ الْكِتَابِ): معناه: جماع الكتاب. وقال السمعاني: فإن قال قائل: لم لم يقل: هن أمّهات الكتاب؟ قيل: قال الفراء: تَقْدِيرُهُ: هن الشيء الذي هو أصل الكتاب. وقال غيره: مَعْنَاهُ: كل واحدةٍ منهنَّ أصل الكتاب، كما يُقال: القوم أسد عليّ، أي كل واحدٍ منهم أسد عليّ، وَمَعْنَاهُ: هن أصل الكتاب؛ لأن الخلق يفرعون إليه، كما تفرع الفروع إلى الأصول. فإن قال قائل: كيف فرق هنا بين المحكمات والمتشابهات، وسمى كل القرآن متشابهاً في قوله تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا} [الزمر: ٢٣]، وسمى الكل محكما حيث قال: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ} [هود: ١]؟ قلنا: لما ذكر هنالك: {كِتَابًا مُتَشَابِهًا} على معنى: أنه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق، وإنما ذكر في الموضع الآخر: {أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ}، على معنى أن الكل حقٌ وجَدَّ، ليس فيه عيبٌ ولا هزل، ثم ذكر تفصيلاً آخر بعده، فجعل البعض محكما والبعض متشابهاً. انتهى كلام السمعاني. وقال البغوي: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ): أي أصله الذي يعمل عليه في الأحكام، وإنما قال: (أُمُّ الْكِتَابِ)، ولم يقل: (أمّهات الكتاب)؛ لأن الآيات كلها في تكاملها واجتماعها كآية الواحدة، وكلام الله واحد، وقيل: معناه كل آية منهنَّ أم الكتاب، كما قال: {وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً} [المؤمنون: ٥٠]، أي كل واحدٍ منهما آية. وقال ابن الجوزي: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ): أي أصله، قاله ابن عباس، وابن جبير، فكأنه قال: هنَّ أصل الكتاب اللواتي يعمل عليهنَّ في الأحكام، ومجمع الحلال والحرام. وقال أبو حيان: ومعنى: (أُمُّ الْكِتَابِ): معظم الكتاب؛ إذ المحكم في آيات الله كثير قد فصل. ولم يقل: أمّهات؛ لأنه جعل المحكمات في تقدير شيء واحد، ومجموع المتشابهات في تقدير شيء وآخر، وأحدهما أم للآخر، ونظيره قوله تعالى: {وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ} [المؤمنون: ٥٠]، ولم يقل: اثنين، ويحتمل أن يكون: (هُنَّ)، أي كل واحدةٍ منهنَّ، نحو: {فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً} [النور: ٤]، أي كل واحدٍ منهم. قيل: ويحتمل أن أفراد في موضع الجمع، نحو: {وَعَلَى سَمْعِهِمْ} [البقرة: ٧٥]. وقال الثعالبي: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ): أي معظم الكتاب،

وعُمدة ما فيه؛ إذ المحكم في آيات الله كثيرٌ قد فُصِّل، ولم يفرط في شيء منه، قال يَحْيَى بْنُ يَعْمَرٍ: كما يقال لمكة: أم القرى. وقال ابن عاشور: أم الشيء: أصله وما ينضم إليه كثيره وتتفرع عنه فروعه، ومنه سُميت خريطة الرأس الجامعة له: أم الرأس وهي الدماغ، وسُميت الراية الأم، لأن الجيش ينضوي إليها، وسُميت المدينة العظيمة أم القرى، وأصل ذلك: أن الأم حقيقة في الوالدة، وهي أصل للمولود وجامع للأولاد في الحضانة، فباعتبار هذين المعنيين، أطلق اسم الأم على ما ذكرنا، على وجه التشبيه البليغ، ثم شاع ذلك الإطلاق حتى ساوى الحقيقة. (وَأُخِرُ مُتَشَابِهَاتٌ): قال البغوي: (وَأُخِرُ): جمع أخرى، ولم يصرفه؛ لأنه معدول عن الآخر. انتهى كلامه. وفي المتشابهة عشرة أقوال: الأول: أنه المنسوخ، قاله ابن عباس، وابن مسعود، وقتادة، والسدي. الثاني: أنه ما اشتبهت معانيه، قاله مجاهد. الثالث: أنه ما احتمل أوجهًا، قاله الشافعي، ومُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ الزَّيْبِرِ. الرابع: أنه ما تكررت ألفاظه، قاله ابن زيد. الخامس: أنه القصص والأمثال، ذكره القاضي أبو يعلى. السادس: أنه ما استأثر الله بعلمه، ولم يكن إلى علمه سبيل، كقيام الساعة، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج عيسى ونحوه، وهذا قول جابر بن عبد الله. السابع: أنه الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور، مثل: (الم، الر، حم...)، قاله ابن عباس. الثامن: أنه ما احتاج إلى استدلال ولم يقم بنفسه. التاسع: أنه ما كانت معاني أحكامه غير معقولة، كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام بشهر رمضان دون شعبان. العاشر: أنه ما تشابهت فيه ألفاظ قصص الأنبياء والأمم، قاله ابن زيد. قال ابن عطية: المتشابهات: هي التي فيها نظر وتحتاج إلى تأويل ويظهر فيها بباديء النظر إما تعارض مع أخرى أو مع العقل، إلى غير من أنواع التشابه، فهذا الشبه الذي من أجله توصف ب(متشابهات)، إنما هو بينها وبين المعاني الفاسدة التي يظنها أهل الزيغ ومن لم يعن النظر، وهذا نحو حديث: "إِنَّ الْحَالَ بَيْنَ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ..."^{٥٩}، أي يكون الشيء حراماً في نفسه فيشبهه عند من لم يعن النظر شيئاً حلالاً، وكذلك الآية يكون لها في نفسها معنى صحيح فتشبهه عند من لم يعن النظر أو عند الزائغ معنى آخر فاسداً، فربما أراد الاعتراض به على كتاب الله. وقال ابن كثير: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ...): يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات، هن أم الكتاب، أي بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد، ومنه آيات آخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس، أو بعضهم، فمن رد ما اشتبه إلى الواضح منه،

^{٥٩}. متفق عليه.

وحكم محكمه على متشابهه عنده، فقد اهتدى، ومن عكس، انعكس؛ ولهذا قال تعالى: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ): أي أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه، (وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ): أي تحتل دلالته موافقة المحكم، وقد تحتل شيئاً آخر من حيث اللفظ والتركيب، لا من حيث المراد. وقال أيضاً: أحسن ما قيل فيهما هو الذي نصّ عليه محمد بن إسحاق بن يسار حيث قال: (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ)، فهن حُجَّةُ الرَّبِّ، وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، ليس لهنّ تصريف عمّا وضعن عليه، قال: والمتشابهات في الصدق، ليس لهنّ تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهنّ العباد، كما ابتلاهم في الحلال والحرام ألا يصرفن إلى الباطل، ولا يحرفن عن الحق. وقال العنيمين: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ): الضمير (هُوَ) يعود على الله. وتأمّل هنا ترابط الآيات مع بعضها البعض، لما ذكر الله أنه هو المصور - والتصوير ابتداء الخلق - ذكر بعده إنزال الكتاب الذي به الهداية كقوله: {الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٤)} [الرحمن]، فأحياناً يبيّن الله النعمة الدينية قبل، وأحياناً يبيّن الله النعمة الدنيوية قبل، فبدأ الله هنا بالتصوير ثم ذكر إنزال القرآن، وفي سورة الرحمن ذكر تعليم القرآن قبل خلق الإنسان. وقال أيضاً: وقوله تعالى: (مُحْكَمَاتٌ): أي مُتَقَنَاتٌ في الدلالة والحكم والخبر، فأخبارها وأحكامها متقنة معلومة ليس فيها إشكال. (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ): قدّم وصف هذه المحكمات وبيان حالها؛ ليتبادر إلى الذهن أول ما يتبادر أنّه يُرَدُّ المتشابهات إلى المحكمات؛ لأنها أمّ، وأمّ الشيء مرجعه وأصله. كما قال تعالى: {يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩]، أي المرجع، وهو اللوح المحفوظ الذي ترجع الكتابات كلّها إليه، ومنه سمّيت الفاتحة أمّ الكتاب؛ لأن مرجع القرآن إليها. فهذه المحكمات يجب أن تُرَدُّ إليها المتشابهات. وقوله: (وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ): يعني أنّ أحكامها غير معلومة، وأخبارها غير معلومة. فصار المحكم: هو المتقن في الدلالة سواء كان خبراً أو حكماً. والمتشابه: هو الذي دلّته غير واضحة سواء كان خبراً أو حكماً؛ ولهذا نجد أنّ بعض الآيات لا تدلّ دلالة صريحة على الحكم الذي استدللّ بها عليه، وبعض الآيات الخبرية أيضاً لا تدلّ دلالة صريحة على الخبر الذي استدللّ بها عليه. والاشتباه قد يكون اشتباه في المعنى، بحيث يكون المعنى غير واضح، أو اشتباه في التعارض، بحيث يظنّ الظان أنّ القرآن يعارض بعضه بعضاً، وهذا لا يمكن أن يكون، لأن الله قال: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢]. والقرآن يصدّق بعضه بعضاً. والتعارض الذي يفهمه من قد يفهمه من الناس يكون للأسباب التالية: إمّا لقصور في العلم، أو قصور في الفهم، أو تقصير في التدبّر، أو سوء في

القصد، بحيث يظنّ أنّ القرآن يتعارض، فإذا ظنّ هذا الظنّ لم يوفق للجمع بين النصوص، فيحرم الخير؛ لأنه ظنّ ما لا يليق بالقرآن. انتهى كلامه.

(فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ): (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ): قال السمعاني: يعني: أنّ الذين في قلوبهم زيغ يغفلون في طلب التأويل للمتشابه، فيقعون على التأويل المظلم، فذلك ابتغاء الفتنة؛ لأن من غلا في الدين، وطلب تأويل ما لا يعلمه إلا الله، يقع في الفتنة، ويكون مفتونا، وخير الدين: النمط الأوسط الذي ليس فيه غلو ولا تفصير. وقال ابن الجوزي: في (الزيغ) قولان: أحدهما: أنه الشكّ، قاله مجاهد، والسدّي. الثاني: أنه الميل عن الحق إلى الباطل، قاله أبو مالك، وعن ابن عباس كالقولين. وقيل: هو الميل عن الهدى. وفي هؤلاء القوم ثمانية أقوال: أحدها: أنهم الخوارج، قاله الحسن. الثاني: المنافقون، قاله ابن جريج. الثالث: وفد نجران من النصارى، حيث قالوا لرسول الله ﷺ: ما تقول في عيسى؟ فقال: عبد الله ورسوله، قالوا: فهل تقول: أنه كلمة الله وروح منه؟ فقال: نعم، قالوا: حسبنا الله. واتبعوا ما تشابه من قوله: كلمة الله وروح منه، قاله الربيع. الرابع: اليهود، قالوا: مدة أمة محمد على حروف التهجي، قاله ابن السائب. الخامس: هم الغالون في طلب التأويل واتباع المتشابه. السادس: قال قتادة: هم منكرو البعث، فإنه قال في آخرها: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)، وما ذاك إلا يوم القيامة، فإنه أخفاه عن جميع الخلق. السابع: هم أهل البدع، فيتبعون ما تشابه منه، فيتعلقون بالمتشابه الذي يحتمل ما يذهب إليه المبتدع مما لا يطابق المحكم، ويحتمل ما يطابقه من قول أهل الحق، (ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ)، أي طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم ويضلّوهم، وابتغاء تأويله، طلب أن يقولوه التأويل الذي يشتهونه. الثامن: قال القرطبي: هذه الآية تعمّ كلّ طائفة من كافر وزنديق وجاهل وصاحب بدعة، وإن كانت الإشارة بها في ذلك الوقت إلى نصارى نجران. وقال ابن كثير: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ): أي ضلال وخروج عن الحق إلى الباطل. (فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ): قال مكّي: قال ابن عباس: يحملون المحكم على المتشابه، والمتشابه على المحكم يلبسون على الناس. وقال السدّي: يعترضون في الناسخ والمنسوخ فيقولون: ما بال هذه وما بال هذه؟! وقال ابن كثير: (فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ): أي إنما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه عليها؛ لاحتمال لفظه لما يصرفونه، فأما المحكم فلا نصيب لهم فيه؛ لأنه دامغ لهم، وحجّة عليهم. انتهى كلامه. (ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ): أي طلب الفتنة. وفي المراد بالفتنة هنا ستة أقوال: الأول: أي الكفر، قاله السدّي، والربيع، ومقاتل، وابن قتيبة. الثاني: أي الشبهات التي حاج بها وفد نجران، قاله مجاهد. الثالث: أي إفساد ذات البين، قاله

الزجاج. الرابع: أي اللبس، قاله مجاهد. الخامس: أي إفساد ذات البين. السادس: أي طلب الضلالة. قال ابن كثير: أي طلب الإضلال لأتباعهم؛ إيهاماً لهم أنهم يحتجون على بدعتهم بالقرآن، وهو حجة عليهم لا لهم، كما لو احتج النصارى بأن القرآن قد نطق بأن عيسى روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وتركوا الاحتجاج بقوله تعالى: {إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلاً لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ} [الزخرف: ٥٩] وبقوله: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [آل عمران: ٥٩]، وغير ذلك من الآيات المحكمة المصريحة بأنه خلق من مخلوقات الله، وعبد ورسول من رسل الله. انتهى كلامه. (وَأَتَّبَعَاءُ تَأْوِيلُهُ): أي طلب تأويله. وفي المراد بالتأويل هنا خمسة أقوال: الأول: أي طلب تفسيره. الثاني: طلب العاقبة المنتظرة، قال مقاتل بن حيان، والسُّدِّي: يبتغون أن يعلموا ما يكون وما عواقب الأشياء من القرآن. الثالث: أي طلب تحريفه على ما يريدون. الرابع: هو طلب الأجل في مدة محمد وأُمَّته من قِبل الحروف التي في أوائل السور، وذلك أنهم حسبوها على حروف الجُمْل بالعدد، فقالوا: هذه مدة محمد وأُمَّته. الخامس: أي طلب تأويل المتشابه على ما يريدون من الزيغ. قال ابن عطية: (وَأَتَّبَعَاءُ تَأْوِيلُهُ): التأويل: هو مردّ الكلام ومرجعه والشيء الذي يقف عليه من المعاني، وهو من آل يؤول، إذا رجع، فالمعنى: وطلب تأويله على منازعهم الفاسدة، هذا فيما له تأويل حسن. وإن كان ممّا لا يتأول بل يوقف فيه، كالكلام في معنى الروح ونحوه، فنفس طلب تأويله هو اتباع ما تشابه. وقال أبو حيان: قال ابن عباس: طلبوا مرجع أمر المؤمنين، ومآل كتابهم ودينهم وشريعتهم، والعاقبة المنتظرة. وقال الزجاج: طلبوا تأويل بعثهم وإحيائهم، فأعلم تعالى: أنّ تأويل ذلك، ووقته يوم يرون ما يوعدون من البعث والعذاب، {يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ}، أي تركوه: {قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ} [الأعراف: ٥٣]، أي قد رأينا تأويل ما أنبأنا به الرسل. وقال السُّدِّي: أرادوا أن يعلموا عواقب القرآن، وهو تأويله متى ينسخ منه شيء. وقيل: تأويله طلب كُنْه حقيقته وعمق معانيه. انتهى كلام أبي حيان. وقال السمعاني: وتجرّد التأويل عن الوصف بالصحة أو الحقيقة إيداناً بأنهم ليسوا من التأويل في شيء، وأنّ ما يبتغونه ليس بتأويل أصلاً لا أنّه تأويل غير صحيح قد يُعذر صاحبه. وقال القاسمي: قد روي: أنّ اليهود الذين كانوا بالمدينة على عهد النبي ﷺ كحبي بن أخطب، وغيره من طلب من حروف الهجاء التي في أوائل السور بقاء هذه الأمة، كما سلك ذلك طائفة من المتأخرين موافقة للصابئة المنجمين، وزعموا أنّه ستمائة وثلاثة وتسعون عاماً، لأن ذلك هو عدد ما للحروف في حساب الجُمْل، بعد إسقاط المكرر. وقال العثيمين: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ):

ينقسم الناس بالنسبة إلى هذه المتشابهات إلى قسمين: الأول: قسم يتبعون المتشابه ويضعونه أمام الناس ويعرضونه عليهم، فيقولون: كيف كذا وكيف كذا؟ الثاني: قسم آخر يقولون: آمنا به كل من عند ربنا، فإذا كان من عند ربنا فلا يمكن أن يتناقض، ولا يمكن أن يتخالف، بل هو متحد متفق، فيرد المتشابه منه إلى المحكم، ويكون جميعه محكماً. وقوله: (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ): الزيغ: بمعنى الميل، من قولهم: زاغت الشمس إذا مالت عن كبد السماء، أي في قلوبهم ميل عن الحق، فهم لا يريدون الحق، وإنما يتبعون المتشابه، فتجدهم يأخذون آيات القرآن التي فيها اشتباه حتى يضرّبوا بعضها ببعض؛ ليصدوا عن سبيل الله ويشكّكوا الناس في كلام الله، وأمّا الذين ليس في قلوبهم زيغ وهم الراسخون في العلم الذين عندهم من العلم ما يتمكّنون به أن يجمعوا بين الآيات المتشابهة، وأن يعرفوا معناها، فهؤلاء لا يكون عندهم هذا التشابه بل يقولون: (آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا)، فلا يرون في القرآن شيئاً متعارضاً متناقضاً. وكلّ أهل البدع من الرافضة والخوارج والمعتزلة والجهمية وغيرهم كلّهم اتّبّعوا ما تشابه منه، لكن مستقلّ ومستكثر، فهؤلاء يتبعون ما تشابه لهُذين الغرضين أو لأحدهما: الأول: (اِئْتِغَاءُ الْفِتْنَةِ): أي صدّ الناس عن دين الله؛ لأن الفتنة بمعنى الصدّ عن دين الله، كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ} [البروج: ١٠]، فتنوهم: يعني صدّوهم عن دين الله. الثاني: (وَأِئْتِغَاءُ تَأْوِيلِهِ): أي طلب تأويله لما يريدون، فهم يفسّرونه على مرادهم لا على مراد الله.

(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ): قال الماوردي: فيه ثلاثة أقاويل: أحدها: تأويل جميع المتشابه؛ لأن فيه ما يعلمه الناس، وفيه ما لا يعلمه إلا الله، قاله الحسن. الثاني: أنّ تأويله يوم القيامة؛ لما فيه من الوعد والوعيد، كما قال الله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} [الأعراف: ٥٣]، يعني يوم القيامة، قاله ابن عباس. الثالث: تأويله: وقت حلوله، قاله بعض المتأخّرين. انتهى كلامه. قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: التفسير على أربعة أنحاء: الأول: تفسير لا يعذر أحد في فهمه. الثاني: تفسير تعرفه العرب من لغاتها. الثالث: تفسير يعلمه الراسخون في العلم. الرابع: تفسير لا يعلمه إلا الله. واختلف القراء في الوقف ههنا: ف قيل: على لفظ الجلالة (اللَّهُ). وقيل: على لفظ: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ). قال القرطبي: ومذهب أكثر العلماء: أنّ الوقف التّام في هذه الآية إنما هو عند قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)، وأنّ ما بعده استئناف كلام آخر، وهو قوله: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ). وقال السعدي: للمفسرين في الوقوف على لفظ: (اللَّهُ) من قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) قولان: جمهورهم يقفون عندها، وبعضهم يعطف عليها (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، وذلك كلّه محتمل، فإنّ التأويل إن أريد به: علم حقيقة الشيء

وكنهه كان الصواب: الوقوف على قوله: (إِلَّا اللَّهُ)؛ لأن التشابه الذي استأثر الله بعلم كنهه وحقيقته، نحو حقائق صفات الله وكيفيتها، وحقائق أوصاف ما يكون في اليوم الآخر ونحو ذلك، فهذه لا يعلمها إلا الله، ولا يجوز التعرّض للوقوف عليها؛ لأنه تعرّض لما لا يمكن معرفته. وإن أريد بالتأويل: التفسير والكشف والإيضاح، كان الصواب عطف (الرَّاسِخُونَ) على لفظ: (الله)، فيكون الله قد أخبر أنّ تفسير التشابه وردّه إلى المحكم وإزالة ما فيه من الشبهة لا يعلمها إلا هو تعالى والراسخون في العلم يعلمون أيضاً، فيؤمنون بها ويردّونها للمحكم ويقولون: (آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا)، وما كان من عنده فليس فيه تعارض ولا تناقض، بل هو متّفق يصدّق بعضه بعضاً ويشهد بعضه لبعض. وقال العثيمين: التأويل يكون بمعنى: التفسير، وبمعنى: العاقبة المجهولة التي لا يعلمها إلا الله، وكلا المعنيين موجود في القرآن، فمن الأول: قول أحد صاحبي السجن ليوسف . عليه الصلوة والسلام :: {إِنِّي أَرَانِي أَحْمَلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْتُنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ} [يوسف: ٣٦]، أي بتفسير هذه الرؤية ما معناها؟ ففسرها، ومن ذلك قول الرسول ﷺ في ابن عباس: "اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل"^{٦٠}، أي تفسير الكلام ومعرفة معناه. ومن الثاني: قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ} [الأعراف: ٥٣]، فقوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ} يعني: عاقبته، وهو ما يؤول إليه، {يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} بمعنى: تأتي عاقبته التي وعدوا بها، ومنه كذلك قوله تعالى: {ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: ٥٩] يعني: أحسن عاقبة ومآلاً. فإن كان المراد بالتأويل: التفسير، فقراءة الوصل أولى؛ لأن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن التشابه، ولا يخفى عليهم؛ لرسوخهم في العلم، وبلوغهم عمقه؛ لأن الراسخ في الشيء هو الثابت فيه المتمكن منه، فهم لتمكّنهم وثبوت أقدامهم في العلم وتعمّقهم فيه يعلمون ما يخفى على غيرهم. أمّا إذا جعلنا التأويل بمعنى: العاقبة والغاية المجهولة، فالوقوف على قوله: (إِلَّا اللَّهُ) أولى؛ لأن عاقبة هذا التشابه وما يؤول إليه أمره مجهول لكلّ الخلق. وقال العثيمين أيضاً: واعلم أنّ كثيراً من الناس الذين يتكلّمون في العقائد فسّروا التشابه بآيات الصفات. قالوا: إنّ التشابهات هن آيات الصفات، ولكن لا شك أنّ تفسير التشابهات بآيات الصفات على الإطلاق ليس بسديد؛ لأن آيات الصفات معلومة مجهولة، فهي من حيث المعنى معلومة، ولا يمكن أن يخاطبنا الله ويحدّثنا عن نفسه بأمر مجهول لا نستفيد منه، وليس هو بالنسبة إلينا إلا كنسبة الحروف الهجائية التي ليس فيها معنى، هذا غير ممكن إطلاقاً، نعم هي مجهولة من جهة أخرى وهي الحقيقة

^{٦٠}. أخرجه أحمد في المسند (٢٦٦ / ١) بهذا اللفظ، وقال أحمد شاكر في تحقيق المسند (٢٣٩٧): إسناده صحيح.

والكيفية التي هي عليها، فهذا مجهول لنا، لا نعلم كيف يد الله، ولا ندرك حقيقتها، ولا نعلم وجه الله، ولا ندرك حقيقته، ولا ندرك حقيقة علم الله، ولا ندرك كل صفاته، ولا ندرك حقائقها؛ لأن الله يقول: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا} [طه: ١١٠]، فمن زعم أن آيات الصفات من المتشابه على سبيل الإطلاق فقد أخطأ، والواجب التفصيل، فنقول: إن أردت بكونها من المتشابه: تشابه الحقيقة التي هي عليها، فأنت مصيب، وإن أردت بالمتشابه: تشابه المعنى وأن معناها مجهول لنا، فأنت مخطئ غاية الخطأ. إذاً نقول: آيات الصفات من المتشابه في الحقيقة والكيفية التي هي عليها؛ لأن الإنسان بشر لا يمكن أن يدرك هذه الصفات العظيمة، لكن في المعنى مُحْكَمَة معلومة لا تخفى على كل أحد، كلنا يعرف ما معنى العلم، كلنا يعرف ما معنى الاستواء، كلنا يعرف ما معنى الوجه، وما معنى اليد؛ لهذا قال الإمام مالك قوله المشهور الذي روي عن شيخه أيضاً، قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

(وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا): قال الماوردي: في قوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) وجهان: أحدهما: يعني الثابتين فيه، العاملين به. الثاني: يعني المستنبطين للعلم والعاملين. وقوله تعالى: (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا): يحتمل وجهين: أحدهما: علم ذلك عند ربنا. الثاني: ما فصله من الحكم والمتشابه، فنزل من عند ربنا. وقال ابن عطية: قال القاضي: وهذه المسألة إذا تؤملت قرب الخلاف فيها من الاتفاق، وذلك أن الله قسم آي الكتاب قسمين: محكماً ومتشابهاً، فالحكم هو المتضح المعنى لكل من يفهم كلام العرب لا يحتاج فيه إلى نظر ولا يتعلّق به شيء يلبس، ويستوي في علمه الراسخ وغيره، والمتشابه يتنوّع، فمنه ما لا يعلم البتّة، كأمر الروح، وآماد المغيبات التي قد أعلم الله بوقوعها إلى سائر ذلك، ومنه ما يحمل وجوه في اللغة ومناح في كلام العرب، فيتأوّل تأويله المستقيم، ويزال ما فيه ممّا عسى أن يتعلّق به من تأويل غير مستقيم كقوله تعالى في عيسى: {وَرُوحٌ مِنْهُ} [النساء: ١٧١] إلى غير ذلك، ولا يسمّى أحد راسخاً إلا بأن يعلم من هذا النوع كثيراً بحسب ما قدر له، وإلا فمن لا يعلم سوى الحكم فليس يسمّى راسخاً. وقال ابن كثير: روى ابن أبي نجیح عن مجاهد، عن ابن عباس أنه قال: أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله. وقال ابن أبي نجیح، عن مجاهد: والراسخون في العلم يعلمون تأويله، ويقولون: (آمَنَّا بِهِ)، وكذا قال الربيع بن أنس. وقال مُجَدِّد بن إسحاق، عن مُجَدِّد بن جعفر بن الزبير: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ) الذي أراد ما أراد (إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ)، ثم ردّوا تأويل المتشابهات على ما عرفوا من تأويل المحكمة التي لا تأويل لأحد فيها إلا تأويل

واحد، فاتّسق بقولهم الكتاب، وصدّق بعضه بعضاً، فنفذت الحُجّة، وظهر به العذر، وزاح به الباطل، ودفع به الكفر. ومن العلماء من فصل في هذا المقام وقال: التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان: أحدهما: التأويل، بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، ومنه قوله تعالى: {وَقَالَ يَأْبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ} [يوسف: ١٠٠]، وقوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} [الأعراف: ٥٣]، أي حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد، فإن أريد بالتأويل هذا، فالوقف على لفظ الجلالة؛ لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجليّة إلا الله، ويكون قوله: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) مبتدأ، و(يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ) خبره، وأمّا إن أريد بالتأويل المعنى الآخر، وهو التفسير والبيان، والتعبير عن الشيء، كقوله تعالى: {تَبَيَّنَّا بَيِّنَاتٍ} [يوسف: ٣٦]، أي بتفسيره، فإن أريد به هذا المعنى، فالوقف على قوله: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)؛ لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه، وعلى هذا يكون قوله: (يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ) حالاً منهم، وساغ هذا، وهو أن يكون من المعطوف دون المعطوف عليه، كقوله تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَجِّرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ} إلى قوله: {رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا} الآية [الحشر: ٨-١٠]، وكقوله تعالى: {وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً} [الفجر: ٢٢] أي وجاء الملائكة صفوفاً صفوفاً. وقوله إخباراً عنهم: (يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ): أي المتشابه. انتهى كلام ابن كثير. (كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا): أي الجميع من المحكم والمتشابه حقّ وصدق من الله. قال ابن عطية: وقوله تعالى: (كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا) فيه ضمير عائد على كتاب الله، محكمه ومتشابهه، والتقدير: كلّ من عند ربنا، وحذف الضمير؛ لدلالة لفظ (كلّ) عليه؛ إذ هي لفظة تقتضي الإضافة. وقال الرازي: الإيمان بالمتشابه يحتاج فيه إلى مزيد التأكيد، فذكر كلمة (عند)؛ لمزيد التأكيد. وقال أبو حيّان: وأضاف العندية إلى قوله: (رَبَّنَا)، لا إلى غيره من أسمائه تعالى؛ لما في الإشعار بلفظة الربّ من النظر في مصلحة عبده، فلولا أنّ في المتشابه مصلحة ما أنزله تعالى، ولجعل كتابه كلّ محكماً. وقال ابن عاشور: وزيدت كلمة (عند)؛ للدلالة على أنّ (من) هنا للابتداء الحقيقيّ دون المجازي، أي هو منزل من وحي الله وكلامه. وقال العثيمين: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ): الرسوخ في العلم: هو الثبات فيه والتعمّق فيه، حتى نصل إلى جذوره. وضدّ الرسوخ في العلم: السطحيّة في العلم. وينبغي للإنسان أن يحرص أن يكون راسخاً في العلم، لا جامعاً كثيراً منه؛ لأن العبرة بالرسوخ في العلم؛ لأن الإنسان إذا كان عنده رسوخ في العلم صار عنده ملكة يستطيع أن يقرب العلم بعضه من بعض، وقيس ما لم يُنصَّ عليه على ما نُصَّ عليه، ويكون العلم لديه كالطبيعة الراسخة. وقوله: (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ): أي صدّقنا به، بالمحكم وبالمتشابه، أمّا المحكم

فظاهر، وأنهم عرفوا معناه واطمأنوا إليه، وأما التشابه فإيمانهم به هو التسليم؛ ولهذا قال فيه: (كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبَّنَا)، ولا يمكن أبداً أن يكون فيه تعارض أو تناقض. وقال أيضاً: في هذه الآية قَسَمَ الله القرآن إلى قسمين، ولكنه في موضع آخر جعله قسماً واحداً، فقال تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا} [الزمر: ٢٣]، وقال في آية أخرى: {الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ} [يونس: ١]، وقال: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ} [هود: ١]، ولم يذكر التشابه، وهذا أيضاً من التشابه، فكيف يوصف القرآن بأوصاف ظاهرها التعارض؟! فالراسخون في العلم يعلمون أنه لا تعارض، فيقولون: التشابه الذي وصف به القرآن غير مقرون بالحكم، فيراد به التشابه في الكمال والجودة والهداية. فهو متشابه، أي كل آياته متشابهة، كلها كاملة البلاغة، كلها كاملة في الخبر، كاملة في الأمر والنهي، فهي متشابهة من حيث الكمال والجودة والإحكام والإخبار وغير ذلك. وإذا ذكر محكم بغير ذكر التشابه، فالمعنى: أنه واضح مُتَقَنٍّ، ليس فيه تناقض ولا تعارض، ولا كذب في خبر، ولا جَوْر في حكم، فيحمل الإحكام على معنى، والتشابه على معنى آخر.

(وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ): قال مكي: أي ما يتذكر فيعلم الحق فيؤمن به إلا أولو العقول. وقال ابن عطية: أي ما يقول هذا ويؤمن به ويقف حيث وقف، ويدع اتباع التشابه إلا ذو لُبٍّ، وهو العقل، و(أُولُوا): جمع ذو. وقال أبو حيَّان: أي وما يتعظ بنزول المحكم والتشابه إلا أصحاب العقول؛ إذ هم المدركون لحقائق الأشياء، ووضع الكلام مواضعه، وتبَّه بذلك على أن ما اشتبه من القرآن، فلا بد من النظر فيه بالعقل الذي جعل مميّزاً لإدراك الواجب، والجائز، والمستحيل، فلا يوقف مع دلالة ظاهر اللفظ، بل يستعمل في ذلك الفكر حتى لا ينسب إلى الباري تعالى، ولا إلى ما شرع من أحكامه، ما لا يجوز في العقل. وقال ابن كثير: أي إنما يفهم ويعقل ويتدبر المعاني على وجهها أولو العقول السليمة والفهوم المستقيمة. وقال القاسمي: (أُولُوا الْأَلْبَابِ): أي العقول الخالصة من الركون إلى الأهواء الزائغة، وهو تذييل سيق منه تعالى مدحاً للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر. وقال ابن عاشور: وجملة (وما يذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ) تذييل، ليس من كلام الراسخين، مسوق مساق الثناء عليهم في اهتدائهم إلى صحيح الفهم. وقال العثيمين: (مَا): نافية. (يَذَّكَّرُ): أصلها يتذكر، لكن قلبت التاء ذالاً وأدغمت في الذال الأخرى، فصارت (يَذَّكَّرُ): أي لا يتعظ وينتفع بالقرآن إلا أولو الأبواب، أي إلا أصحاب العقول؛ لأن الأبواب جمع لُبٍّ، واللُبُّ: هو العقل، والمراد بالعقل هنا: عقل الإدراك الذي ضده الجنون، وعقل

التصرف الذي ضده السّفه. فالذي يتذكّر بالقرآن هو الإنسان الذي أعطاه الله عقلاً يدرك به الأشياء، وأعطاه الله رشداً يحسن به التصرف.

قال الله تعالى: { رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ } (٨):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن كثير: ثم قال تعالى عن الراسخين في العلم مخبراً أنهم دعوا ربهم قائلين: { رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا }.

وقال الثعالبي: لما ذكر الله أهل الزّيف، وذكر نقيضهم، وظهر ما بين الحالتين، عقّب ذلك، بأن علّم عباده الدعاء إليه في ألا يكونوا من الطائفة الذميمة التي ذكّرت، وهم أهل الزّيف. ويحتمل أن يكون هذا من تمام قول الراسخين.

• تفسير الآية:

{ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا } قال مكّي: أي لا تملها عن إيمانها بالمشابه والمحكم فأنت هديتنا. وقال القرطبي: في الكلام حذف، تقديره: يقولون. وهذا حكاية عن الراسخين. ويجوز أن يكون المعنى: قل يا محمّد. ويقال: إزاعة القلب: فسادٌ وميل عن الدّين، أفكانوا يخافون وقد هُدُوا أن ينقلهم الله إلى الفساد؟ فالجواب: أن يكونوا سألوإ إذ هداهم الله ألا يبتليهم بما يثقل عليهم من الأعمال فيعجزوا عنه، نحو { وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ } [النساء: ٦٦]، قال ابن كيسان: سألوإ ألا يزيعوا فيزيغ الله قلوبهم، نحو { فَلَمَّا رَاغُوا أَرَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ } [الصف: ٥]. والمعنى: أي تبتنا على هدايتك إذ هديتنا، وألا نزيغ فنستحق أن نزيغ قلوبنا. وقيل: هو منقطع مما قبل، وذلك أنه تعالى لما ذكر أهل الزّيف عقّب ذلك بأن علّم عباده الدعاء إليه في ألا يكونوا من الطائفة الذميمة التي ذكّرت وهي أهل الزّيف. وقال البيضاوي: هذا من مقال الراسخين. وقيل: استئناف، والمعنى: لا تزغ قلوبنا عن نهج الحق إلى اتباع المتشابه بتأويل لا ترتضيه. وقيل: أي لا تبتلنا ببلايا تزيع فيها قلوبنا. وقال ابن كثير: أي لا تملها

عن الهدى بعد إذ أقمتها عليه، ولا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ، الذين يتبعون ما تشابه من القرآن، ولكن ثبتنا على صراطك المستقيم، ودينك القويم. وقال أبو السعود: (بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا): أي إلى الحق والتأويل الصحيح أو إلى الإيمان بالقسمين. وقال ابن عاشور: قوله: (بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا): تحقيق للدعوة على سبيل التلطّف؛ إذ أسندوا الهدى إلى الله، فكان ذلك كرمًا منه، ولا يرجع الكريم في عطيته، وقد استعاذَ النبي ﷺ من السلب بعد العطاء. و(إِذْ): اسم للزمن الماضي. وقال العثيمين: قوله: (رَبَّنَا): منصوبة بـ(يا) النداء المحذوفة. وأصل الكلام: (يا ربّنا)، لكن حذفت (يا) النداء تخفيفًا، وتيمّنًا بالبداة باسم الله. والنداء غالبًا يُصدّر بالربّ؛ لأن الدعاء يتطلب الإجابة، والإجابة من الأفعال، والأفعال علاقتها بالربوبية أكثر من علاقتها بالالوهية. وقوله: (لَا تُزِغْ): هذه جملة دُعائية وإن كانت بصيغة النهي؛ لأن النهي لا يمكن أن يرد من المخلوق للخالق؛ إذ النهي طلب الكفّ على وجه الاستعلاء، ولا يمكن للمخلوق أن يطلب من ربّه أن يكفّ على وجه الاستعلاء أبدًا. وإذا وُجّه الطلب من أدنى إلى أعلى سُميّ دعاءً؛ فهذا نقول: (لا) دُعائية، ولا نقول: (لا) ناهية؛ لأنه لا نهي من المخلوق للخالق. وقوله: (لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا)، سلّط الفعل على القلب؛ لأن القلب عليه مدار العمل. والقلب هو هذا الجزء المستقرّ في الصدر، لقوله تعالى: {فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} [الحج: ٤٦]، وبهذا القلب يكون العقل؛ لقوله تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا} [الحج: ٤٦]؛ وبناء على هذه الأدلة يتبيّن أنّ العقل في القلب وليس في الدماغ، والعلماء اختلفوا قديمًا وحديثًا، هل العقل في الدماغ أو العقل في القلب؟ والذي دلّ عليه القرآن أنّه في القلب، والقرآن كلام الخالق، والخالق أعلم بما خلق. فالعقل بالقلب، لكن عقل القلب هو عقل التصرف والتدبير، ليس عقل الإدراك والتصور، فإنّ عقل الإدراك والتصور يكون في المخّ. فالمخّ يتصوّر ويعقل، وهو بمنزلة المترجم للقلب يشرح ما يريد رفعه إلى القلب، ثم يرفعه إلى القلب، ثم يصدر القلب الأوامر، والذي يبلغ الأوامر الدماغ؛ ولهذا تنشط العضلات كلّها بنشاط الدماغ، فصارت المسألة سلسلة، والذي يتصوّر ويدرك وفيه عقل الإدراك هو الدماغ، وأمّا عقل التصرف والتدبير والرشاد والفساد فهو عقل القلب. وقوله: (بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا): أي لا تزغها عن الهداية، بل اهداها هداية دلالة وهداية توفيق. وهذه الجملة لا يراد بها الافتخار، وإنّما يراد بها التوسّل بالنعم السابقة إلى النعم اللاحقة، فكأنّهم يقولون: ربّنا إنّك مننت علينا بالهداية أولاً، فنسألك أن تمنّ علينا بثبوت هذه الهداية فلا تزغها، فيكون في هذا الدعاء ثناء على الله بالهداية السابقة، وأنه عزّ وجلّ أهل للفضل والإنعام. وقوله: (هَدَيْتَنَا): هداية دلالة وتوفيق. فهداية

الدلالة: أن بين لهم الحق، كما في قوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت: ١٧]، وكما في قوله تعالى: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الشورى: ٥٢]. وهداية التوفيق: أن وفّقهم لسلوك الحق. فمن الناس من يجرم الهدايتين كالنصارى، فهم ضالّون لم يعرفوا الحق، ولم يعملوا به. ومن الناس من يجرم الهداية الثانية، هداية التوفيق كاليهود، فاليهود علموا لكن لم يعملوا به. ومن الناس من يرزق الهدايتين كالمؤمنين الذين أنعم الله عليهم، فهم هدوا إلى الحق بالدلالة عليه، واهتدوا إلى الحق بالتوفيق. انتهى كلام العثيمين رحمه الله.

(وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً): قال القرطبي: (مِنْ لَدُنْكَ): أي من عندك ومن قبلك تفضلاً لا عن سبب منا ولا عمل، وفي هذا استسلام وتطارح. وقال أبو حيان: سألوها بلفظ الهبة المشعرة بالتفضل والإحسان إليهم من غير سبب ولا عمل ولا معاوضة؛ لأنّ الهبة كذلك تكون. وخصوها بأنّها من عنده، والرحمة إن كانت من صفات الذات فلا يمكن فيها الهبة، بل يكون المعنى: نعيماً، أو ثواباً صادراً عن الرحمة. ولما كان المسؤول صادراً عن الرحمة، صحّ أن يسألوا الرحمة إجراءً للسبب مجرى المسبب. وقيل: معنى رحمة: توفيقاً وسداداً وتثبيتاً لما نحن عليه من الإيمان والهدى. وقال ابن كثير: (وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً): أي تنبّت بها قلوبنا، وتجمع بها شملنا، وتزيدنا بها إيماناً وإيقاناً. وقال الشوكاني: (مِنْ لَدُنْكَ): (مِنْ) لا ابتداء الغاية. و(لَدُنْكَ): أي كائنة من عندك، و"لدن" بفتح اللام، وضمّ الدال، وسكون النون، وفيه لغات آخر هذه أفصحها، وهو ظرف مكان، وقد يضاف إلى الزمان. وتنكير (رَحْمَةً)؛ للتعظيم، أي رحمة عظيمة واسعة. وقال الألوسي: (وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ): كلا الجارين متعلّق بهب. وتقديم الأوّل؛ اعتناءً به؛ وتشويقاً إلى الثاني، ويجوز تعلّق الثاني بمحذوف هو حال من المفعول: أي كائنة من لدنك، و(مِنْ) لا ابتداء الغاية المجازية. و(لَدُنْكَ): ظرف، وهي لأوّل غاية زمان أو مكان أو غيرها من الذوات نحو من: لدن زيد. و(رَحْمَةً): مفعول لهب، وتنوينه؛ للتفخيم، والمراد بالرحمة: الإحسان والإنعام مطلقاً. وقيل: الإنعام المخصوص، وهو التوفيق للثبات على الحق. وفي سؤال ذلك بلفظ الهبة: إشارة إلى أنّ ذلك منه تعالى تفضّل محض من غير شائبة وجوب عليه عزّ شأنه. وتأخير المفعول الصريح؛ للتشويق. وقال السعدي: (وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً): أي رحمة عظيمة توقّفنا بها للخيرات وتعصمنا بها من المنكرات. وقال العثيمين: وقوله تعالى: (هَبْ): بمعنى أعط، والهبة: هي العطاء بلا عوض، وكما لها بلا منّة. والله له المنّة علينا، كما قال تعالى: {بَلِ اللَّهُ يَمُرُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ} [الحجرات: ١٧]. والصيغة هنا للدعاء، (وَهَبْ لَنَا): يعني أعطنا. (مِنْ لَدُنْكَ): أي من عندك. وأضافوا هذه الهبة إلى الله؛ لئلا يكون

لأحد عليهم منّة سواه، هذا من وجه؛ ولأنها إذا كانت من عند الله وهو أكرم الأكرمين صارت هبة عظيمة؛ لأن العطاء على قدر المعطي. وقوله: (رَحْمَةً): الرحمة صفة من صفات الله، وتطلق على نِعَمِهِ؛ لأنها من آثار رحمته، كما قال الله: {وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ} [الشورى: ٢٨]، وقال تعالى للجنة: "أنت رحمتي أرحم بك من أشياء"^{٦١}. والرحمة يحصل بها المطلوب، وينجو بها الإنسان من المرهوب، فإن جمعت مع المغفرة صار بالرحمة حصول المطلوب، وبالمغفرة النجاة من المرهوب.

(إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ): قال ابن الجوزي: الوهَّاب: الذي يجود بالعطاء من غير استثابة. وقال أبو السعود: وإطلاق الوهَّاب؛ ليتناول كلَّ موهوب، وفيه دلالة على أنّ الهدى والضلال من قبلة تعالى وأنه متفضلٌ بما يُنعم به على عباده من غير أن يجب عليه شيء. وقال الألوسي: (إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ): تعليل للسؤال أو لإعطاء المسؤول. و(أَنْتَ): إمّا مبتدأ، أو فصل، أو تأكيد لاسم (إِنَّ). وحذف المعمول؛ لإفادة العموم كما في قولهم: فلان يعطي. واختيار صيغة المبالغة على (فعال): قيل: لمناسبة رؤوس الآي. وقال القاسمي: (الْوَهَّابُ): أي كثير النعم والإفضال، جزيل العطايا والتّوال. وقال ابن عاشور: القصر في قوله: (إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) للمبالغة؛ لأجل كمال الصفة فيه تعالى؛ لأنّ هبات الناس بالنسبة لما أفاض الله من الخيرات شيء لا يعبأ به. وفي هذه الجملة: تأكيد ب(إِنَّ)، وبالجملة الاسميّة، وبطريق القصر. وقال السعدي: (إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ): أي أنت واسع العطايا والهبات، كثير الإحسان الذي عمّ جودك جميع البريّات. وقال العثيمين: (إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ): الجملة هنا استثنائيّة؛ للتعليل والتوسّل. يعني إنّنا إنما طلبنا منك هبة الرحمة؛ لأنك أنت الوهَّاب، وأُتي بالضمير (أَنْتَ). ويسمّى ضمير الفصل. لثلاث فوائد: للفصل بين الصفة والخبر، وللتوكيد، وللحصر. و(الْوَهَّابُ): يعني الكثير العطاء، وهذه صفة لازمة لله سبحانه، والذين يعطيهم الله كثيرون لا يحصون.

^{٦١}. حديث قدسيّ، أخرجه البخاريّ ومسلم.

قال الله تعالى: {رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (٩)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم، وذلك لأنهم لما طلبوا من الله أن يصونهم عن الزيغ، وأن يخصهم بالهداية والرحمة، فكأنهم قالوا: ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلّق بمصالح الدنيا فإنها منقضية منقرضة، وإنما الغرض الأعظم منه ما يتعلّق بالآخرة.

وقال أبو حيان: لما سألو الله أن لا يزيغ قلوبهم بعد الهداية، وكانت ثمرة انتفاء الزيغ والهداية إنما تظهر في يوم القيامة، أخبروا أنهم موقنون بيوم القيامة، والبعث فيه للمجازاة، وأنّ اعتقاد صحّة الوعد به هو الذي هداهم إلى سؤال أن لا يزيغ قلوبهم.

• تفسير الآية:

{رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ}: قال القرطبي: أي باعثهم ومحييهم بعد تفرّقهم، وفي هذا إقرار بالبعث ليوم القيامة. قال الزجاج: هذا هو التأويل الذي علّمه الراسخون وأقروا به، وخالف الذين اتّبّعوا ما تشابه عليهم من أمر البعث حتى أنكروه. والريب: الشك. وقال أبو حيان: معنى: (لِيَوْمٍ): أي لجزاء يوم. ومعنى: (لَا رَيْبَ فِيهِ): لا شك في وجوده؛ لصدق من أخبر به، وإن كان يقع للمكذب به ريب فهو بحال ما لا ينبغي أن يرتاب فيه. وقيل: (اللام)، بمعنى (في)، أي في يوم، ويكون المجموع لأجله لم يذكر، وظاهر هذا الجمع: أنه الحشر من القبور للمجازاة، فهو اسم فاعل بمعنى الاستقبال، ويدلّ على أنه مستقبل قراءة أبي حاتم: (جامع الناس) بالتثنية، ونصب الناس. وقيل: معنى الجمع هنا: أنه يجمعهم في القبور، وكأنّ (اللام) تكون بمعنى إلى للغاية، أي جامعهم في القبور إلى يوم القيامة، ويكون اسم الفاعل هنا لم يلحظ فيه الزمان؛ إذ من الناس من مات، ومنهم من لم يمّت، فنسب الجمع إلى الله من غير اعتبار الزمان، والضمير في (فيه)، عائد على اليوم؛ إذ الجملة صفة له، ومن أعاده على الجمع المفهوم من جامع، أو على الجزاء الدالّ عليه المعنى، فقد أبعد. وقال صدّيق خان: (لَا رَيْبَ فِيهِ): أي في وقوعه ووقوع ما فيه من الحساب والجزاء. وقال العثيمين: (جامع): اسم فاعل. وهنا لم يعمل؛ لأنه أضيف، ولولا الإضافة لكان يقول: ربنا إنك جامع الناس، لكن بالإضافة لا يعمل إلّا الجرّ. وقوله: {لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ}: المعنى: أنّه يجمعهم لهذا الوقت. ف(اللام) هنا للتوقيت، فهي كقوله: {أَقِمِ الصَّلَاةَ}

لِدُلُوكِ الشَّمْسِ { [الإسراء: ٧٨]، أي وقت دلوکها، أو كقوله: {إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ} [الطلاق: ١]. وقوله: (لَا رَيْبَ فِيهِ): أي لا شك، ولكن الريب أبلغ من الشك، وإن كان معناها متقارباً؛ لأن الريب فيه زيادة قلق واضطراب مع الشك، والشك خالٍ من ذلك؛ ولهذا جاءت كلمة (رَيْب) الدالة بمفهومها اللفظي على أنّ هناك نوعاً من القلق والاضطراب الحاصل بالشك؛ لأن من الشكوك ما لا يولد هماً، ولا غمّاً، ولا اضطراباً، ولا يهتم به الإنسان، ومن الشكوك ما يهتم به الإنسان، ويضطرب، ويقلق، مثل هذه الأمور العظيمة الواردة في الأخبار باليوم الآخر، فإنّ الإنسان لا بدّ أن يطمئنّ اطمئناناً كاملاً.

(إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ): قال الواحدي: يجوز أن يكون هذا إخباراً عن المؤمنين أنهم قالوا ذلك، فيكون متصلاً بما قبله، لكنّه على تلوين الخطاب. و يجوز أن يكون استئنافاً، أخبر الله أنه لا يخلف الميعاد. ولا يدلّ هذا على تخليد مرتكبي الكبائر من المسلمين في النار، وإنّ وعد ذلك بقوله: {وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [النساء: ١٤]؛ لأن المراد بالميعاد ههنا: يوم القيامة؛ لأن الآية وردت في ذكره. أو يُحمل هذا على ميعاد الأولياء دون وعيد الأعداء؛ لأن خلف الوعيد كرم عند العرب، والدليل: أنهم يمدحون بذلك. وقال الرازي: فإن قيل: فلم قالوا في هذه الآية {إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ}، وقالوا في تلك الآية {إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ (١٩٤)}؟ قلت: الفرق - والله أعلم - : أنّ هذه الآية في مقام الهيبة، يعني أنّ الإلهية تقتضي الحشر والنشر؛ لينتصف المظلومين من الظالمين، فكان ذكره باسمه الأعظم أولى في هذا المقام، أمّا قوله في آخر السورة: {إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ} [آل عمران: ١٩٤]، فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله، وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة، فلا جرم قال: {إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ}. وقال القرطبي: الميعاد: مفعال من الوعد. وقال الثعالبي: قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ): يحتمل أن يكون إخباراً منه سبحانه لمحمد ﷺ، وأمته، ويحتمل أن يكون حكاية من قول الداعين، ففي ذلك إقرار بصفة ذات الله، والميعاد: من الوعد. وقال صديق خان: هذه الجملة تعليل لمضمون ما قبلها، أي أنّ الوفاء بالوعد شأن الإله سبحانه، وحُلْفُهُ يخالف الألوهية كما أنها تنافيه. وإظهار الاسم الجليل؛ لإبراز كمال التعظيم والإجلال الناشئ من ذكر اليوم المهيب الهائل بخلاف ما في آخر هذه السورة فإنه مقام طلب الإنعام. والميعاد: مفعال من الوعد بمعنى المصدر لا الزمان والمكان، وفيه التفات من الخطاب، ويحتمل أن يكون من كلامه تعالى، والغرض من الدعاء بذلك: بيان أنّ هههم أمر الآخرة؛ ولذلك سألوا الثبات على الهداية؛ لينالوا ثوابها. وقال العثيمين: جملة:

(إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ) تأكيد لما سبق من كونه تعالى جامع الناس ليوم لا ريب فيه، ووجه ذلك: أَنَّ الله وعد به وهو لا يخلف الميعاد، أي لا يخلف ما وعد به عزَّ وَجَلَّ من وقوع هذا اليوم. وهذه الجملة أيضًا إذا تأملتها وجدت أنها تخالف ما قبلها في السياق؛ لأن ما قبلها السياق فيه للمخاطب: (رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ)، وأمَّا السياق هنا فهو للغائب: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ)، ولم يقل: (إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ)، فهل هذا من باب الالتفات والكلام من متكلم واحد، أو هذا من باب الاستئناف وهو من الله لا من قول الراسخين في العلم؟ على قولين للمفسرين: الأول: منهم من قال: إِنَّ قوله: (لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ) من كلام الله، وليس فيه التفات على هذا التقدير. الثاني: منهم من قال: إِنَّه من كلام الراسخين في العلم، وعلى هذا التقدير يكون فيه التفات. ولكلٍ منهما مرجح، فمن رجَّح الأول قال: إِنَّ الالتفات خروج بالكلام عن المؤلف، والأصل عدمه، وعليه فيكون الكلام من كلام الله. ومن قال: إنه من كلام الراسخين وفيه التفات قال: لأن الأصل أَنَّ الكلام من متكلم واحد، لاسيما وأن بعضهم مرتبط بـ بعض: (إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ)، (إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ)، وهذا القول عند التأمل أرجح، وتكون فائدة الالتفات: أولًا: تنبيه المخاطب؛ لأنه إذا كان الكلام على نسق واحد بقي الإنسان منسجمًا معه لا يتفطّن، وتقرُّ به الأشياء، فإذا اختلف أسلوب الكلام وتغيّر عليه الأسلوب فحينئذ ينتبه. ثانيًا: أمّا من حيث المعنى؛ فلأن مجيئه بصيغة الغائب أبلغ في التعظيم، وعلى كلّ تقدير فالصفة هنا من باب الصفات السلبية؛ لأنها صفة نفي، ولا يوجد في صفات الله صفة سلبية محضة، والنفي الموجود في صفات الله متضمّن لثبوت كمال ضده، وأنه لكمال ضده لا يوجد هذا الشيء، فهذا (لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ)؛ لأنَّ إخلاف الميعاد إمّا أن يكون لكذب الواعد أو لعجزه، والله لا يخلف الميعاد؛ لكمال صدقه، وكمال قدرته.

قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ (١٠):}

- مناسبة الآية لما قبلها: قال الرازي: اعلم أَنَّ الله لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرّعهم، حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم، فهذا هو وجه النظم.

● تفسير الآية:

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا): قال السمرقندي: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا): يعني اليهود، ويقال: جميع الكفار. (لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ): أي كثرتها من عذاب الله. (شَيْئًا): أي في الدنيا إذا نزل بهم شدة أو مرض، ولا في الآخرة عند نزول العذاب. ويقال: كل ما لم ينفق في طاعة الله فهو حسرة له يوم القيامة. ويقال: إنما ذكر الأموال والأولاد؛ لأن أكثر الناس يدخلون النار لأجل الأموال والأولاد، فأخبر الله أنها لن تنفعهم في الآخرة؛ لكيلا يفني الناس أعمارهم لأجل المال والولد. وإنما ذكر الله الكفار؛ لكي يعتبر بذلك المؤمنون. وقال مكِّي: يعني من حاجَّ مُحَمَّدًا. صلى الله عليه وسلم. في عيسى. عليه السلام. لا تغني عنهم الأموال والأولاد يوم القيامة في شيء. وقال الرازي: في الآية قولان: الأول: المراد بهم: وفد نجران، وذلك لأننا روينا في بعض قصصهم أنَّ أبا حارثة بن علقمة قال لأخيه: إني لأعلم أنه رسول الله ﷺ حقاً ولكنني إن أظهرت ذلك أخذ ملوك الروم مني ما أعطوني من المال والجاء، فالله بيّن أنَّ أموالهم وأولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة. القول الثاني: أنَّ اللفظ عام، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ. وقال الثعالبي: الإشارة بالآية إلى معاصري النبي ﷺ، وكانوا يفخرون بأموالهم وأبنائهم، وهي بعد متناولة كل كافر. وقال أبو حيان: لما كان المال في باب المدافعة والتقرب والفتنة أبلغ من الأولاد، قدّم في هذه الآية، بخلاف قوله تعالى: {رُبَّ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ} [آل عمران: ١٤]، فإنه ذكر هنا حُبَّ الشهوات، فقدّم فيه النساء والبنين على ذكر الأموال. وقال أيضاً: في قوله: (من) أربعة أقوال: ابتداء الغاية، وهو قول المبرد، والكلبي. وكونها بمعنى: عند، وهو قول أبي عبيدة. والبدلية، وهو قول الزمخشري. والتبويض، وهو الذي قرّره؛ لأن (شَيْئًا) ينتصب على أنه مصدر، كما تقول: ضربت شيئاً من الضرب. ويحتمل أن ينتصب على المفعول به؛ لأن معنى (لَنْ تُغْنِي): أي لن تدفع أو تمنع، فعلى هذا يجوز أن يكون: (من) في موضع الحال من (شَيْئًا)؛ لأنه لو تأخّر لكان في موضع النعت لها، فلمّا تقدّم انتصب على الحال. وتكون (من) إذ ذاك للتبويض. وقال البقاعي: قدّم الأموال؛ لأن بها قوام ما بعدها وتماثل لذاته، وأكد بإعادة النافي؛ ليفيد النفي عن كلّ حالة وعن المجموع، فيكون أصرح في المرام. وقال أبو السعود: وتأخير الأولاد عن الأموال مع توسيط حرف النفي بينهما إمّا لعراقة الأولاد في كشف الكروب، أو لأنّ الأموال أولُ عُدة يُنزع إليها عند نزول الخطوب. وقال الشوكاني: المراد ب(الَّذِينَ كَفَرُوا) هنا: جنس الكفرة. وقيل: وفد نجران. وقيل: قريظة. وقيل: النصير.

وقيل: مشركو العرب. (مَنْ أَلَّهَ شَيْئًا): أي من عذابه شيئاً من الإغناء. وقيل: إنّ كلمة (مَنْ) هنا بمعنى: عند، أي لا تغني عند الله شيئاً، قاله أبو عبيد. وقيل: هي بمعنى بدل، والمعنى: بدل رحمة الله، وهو بعيد. وقال القاسمي: (لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ): أي التي يبذلونها في جلب المنافع ودفع المضار. (وَلَا أَوْلَادُهُمْ): أي الذين بهم يتناصبون في الأمور المهمة. (مَنْ أَلَّهَ): أي من عذابه تعالى. (شَيْئًا): أي من الإغناء، أي لن تدفع عنهم شيئاً من عذابه. يقال: ما أغنى فلان شيئاً، أي لم ينفع في مهمّ، ولم يكف مؤنة، ورجل مغن، أي مجزئ كاف، قاله الأزهرى. وقال ابن عاشور: المراد بالذين كفروا هنا: المشركون، وهذا وصف غالب عليهم في اصطلاح القرآن. وقيل: أريد بهم هنا قريظة، والنضير، وأهل نجران؛ ويُرجّح هذا: بأنهم ذُكِّروا بحال فرعون دون حال عاد وثمود، فإنّ اليهود والنصارى أعلق بأخبار فرعون، كما أنّ العرب أعلق بأخبار عاد وثمود، وأنّ الردّ على النصارى من أهمّ أغراض هذه السورة، ويجوز أن يكون المراد: جميع الكافرين من المشركين، وأهل الكتابين، ويكون التذكير بفرعون؛ لأنّ وعيد اليهود في هذه الآية أهمّ. والظاهر: أنّ هذا وعيد بعذاب الدنيا؛ لأنّه شَبَّهَ بأنّه {كَذَّابٌ آلِ فِرْعَوْنَ} [آل عمران: ١١]، وشأن المشبّه به أن يكون معلوماً؛ ولأنّه عطف عليه عذاب الآخرة في قوله: (وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ). ومعنى (تُغْنِي): تُجْزِي وتكفي وتدفع، وهو فعل قاصر يتعدّى إلى المفعول بعن نحو: {مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيهِ} [الحاقة: ٦]. وإِنَّمَا خَصَّ الأموال والأولاد من بين أعلام الذين كفروا؛ لأنّ الغناء يكون بالفداء بالمال، كدفع الديات والغرامات، ويكون بالنصر والقتال، وأولى مَنْ يدافع عن الرجل، من عشيرته، أبنائه، وعن القبيلة أبنائها. ولدلالة فعل (تُغْنِي) على الإجزاء والدفع، كان مؤذناً بأنّ هنالك شيئاً يدفع ضربه، وتُكْفِي كلفته؛ فلذلك قد يذكرون مع هذا الفعل متعلّقاً ثانياً وَيُعَدُّونَ الفعل إليه بحرف (مِنْ) كما في هذه الآية، فنكون (مِنْ) للبدل وال عوض على ما ذهب إليه في «الكشاف»، وجعل ابن عطية (مِنْ) للابتداء. وقوله: (مِنْ أَلَّهَ): أي من أمر يضاف إلى الله؛ لأنّ تعليق هذا الفعل، تعليقاً ثانياً، باسم ذات لا يقصد منه إلاّ أخصّ حال اشتهرت به، أو في الغرض المسوق له الكلام، فيقدّر معنى اسم مضاف إلى اسم الجلالة، والتقدير هنا من رحمة الله، أو من طاعته، إذا كانت (مِنْ) للبدل وكذا قدره في «الكشاف»، ونظّره بقوله تعالى: {وَإِنَّ الظِّلَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} [النجم: ٢٨]، وعلى جعل (مِنْ) للابتداء كما قال ابن عطية تقدّر من غضب الله، أو من عذابه، أي غناء مبتدئاً من ذلك: على حدّ قولهم: نَجَّاهُ مِنْ كَذَا أي فصله منه، ولا يلزم أن تكون (مِنْ) مَعَ هذا الفعل، إذا عدّي (عَنْ)، مماثلة لـ(مِنْ) الواقعة بعد هذا الفعل الذي يُعَدّ (عَنْ)؛ لإمكان اختلاف معنى التعلّق باختلاف مساق الكلام. والغالب أن يأتيوا

بعد فعل (أغنى) بلفظ (شيء). وانتصب قوله: (شَيْئًا) على النيابة عن المفعول المطلق، أي شيئاً من الغناء، وتكثيره للتحقير، أي غناء ضعيفاً، ولا يجوز أن يكون مفعولاً به؛ لعدم استقامة معنى الفعل في التعدّي. وقال العثيمين: قوله: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا): أي كفروا بما يجب الإيمان به، فكفروا بالله، أو باليوم الآخر، أو بالملائكة، أو بالكتاب، أو بالنبیین، أو بالقدر، إذا كفروا بأيّ واحد من هذه الأشياء الستة فهم كفار؛ لأن الإيمان لا يتبعّض، كما قال تعالى: {وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (١٥٠) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا (١٥١)} [النساء]. وقال تعالى: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ} [البقرة: ٨٥]. وقوله: (تَغْيِي): لها معنيان: تمنع، أو تدفع. فهذه الأموال والأولاد لا تمنع عن الكفار شيئاً، ولا تدفع عنهم شيئاً، فهم إن وقع بهم شيء من عذاب الله ما استطاع هؤلاء الأولاد أو هذه الأموال أن ترفعه، وإن قضى الله عليهم بشيء لم يستطيعوا أن يمنعه ويدفعوه.

(وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ): (وَأُولَئِكَ): اسم إشارة للبعيد، وذلك لحقارتهم. (هُمْ): ضمير فصل يفيد التوكيد والحصر والاختصاص. (وَقُودُ النَّارِ): الْقُودُ بفتح (الواو) اسم للحطب، والقُود بضم (الواو) المصدر، وَقِدَتِ النار تَقِد إذا اشتعلت. قال أبو حيان: لما قدم: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لن تغني عنهم كثرة أموالهم، ولا تناصر أولادهم، أخبر بمآلهم، وأن غاية من كفر، ومنتهى من كذب بآيات الله النار، فاحتملت هذه الجملة أن تكون معطوفة على خبر (إِنَّ)، واحتمل أن تكونه مستأنفة عطفت على الجملة الأولى. وأشار: بـ(أُولَئِكَ) إلى بعدهم. وأتى بلفظ: (هُمْ) المشعرة بالاختصاص، وجعلهم نفس القود؛ مبالغة في الاحتراق، كأن النار ليس لها ما يضرها إلا هم. وقال أبو السعود: (وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ): أي أولئك المتصفون بالكفر حطب النار وحصبها الذي تُسعر به، فإن أريد ببيان حالهم عند التسعير فإثارة الجملة الاسمية؛ للدلالة على تحقق الأمر وتقرّره، وإلا فهو للإيذان بأن حقيقة حالهم ذلك، وأن أحوالهم الظاهرة بمنزلة العدم، فهم حال كونهم في الدنيا وَقُودُ النار بأعيانهم، وفيه من الدلالة على كمال ملابتهم بالنار ما لا يخفى. و(هُمْ): يحتمل الابتداء وأن يكون ضمير فصل، والجملة إما مستأنفة مقرّره لعدم الإغناء، أو معطوفة على خبر (إِنَّ)، وأياً ما كان ففيها تعيين للعذاب الذي بين أن أموالهم وأولادهم لا تغني عنهم منه شيئاً. وقال ابن عاشور: جيء بالإشارة (وَأُولَئِكَ)؛ لاستحضارهم، كأنهم بحيث يشار إليهم؛ وللتنبية على أنهم أحرىء بما سيأتي من الخبر وهو قوله: (هُمْ وَقُودُ النَّارِ). وعطفت هذه الجملة ولم تفصل؛ لأنّ المراد من التي قبلها وعيد في الدنيا، وهذه في الآخرة بقرينة

قوله في الآية التي بعد هذه: {سَتُغْلَبُونَ وَتُخْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ}. وقال الشوكاني: (هُم وَقُودُ النَّارِ): أي هم حطب جهنم الذي تسعر به، وهم: مبتدأ، ووقود خبره، والجملة مستأنفة مقررة لقوله تعالى: (لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ). وقال الألوسي: إثارة الجملة الاسمية؛ للدلالة على تحقق الأمر وتقرره، أو للإيدان بأن حقيقة حالهم ذلك وأثم في حال كونهم في الدنيا وقود النار بأعيانهم، وهي إما مستأنفة مقررة لعدم الإغناء، أو معطوفة على الجملة الأولى الواقعة خبراً للإثبات. (وَهُمْ): يحتمل أن يكون مبتدأ، ويحتمل أن يكون ضمير فصل. وقال العثيمين: قوله تعالى: (وَأُولَٰئِكَ هُم وَقُودُ النَّارِ): الوقود بفتح (الواو): ما يُوقد به كالطهور ما يُطَهَّر به، والسحور ما يُتَسَحَّر به، والفطور ما يُفطر به، بخلاف الضم فطور، وسحور، وطهور، ووُضوء، فهذه يراد بها نفس الفعل. فهؤلاء الكفار هم وقود النار، وللنار وقود آخر وهي الحجارة، كما قال تعالى: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ} [التحریم: ٦]. فهؤلاء وقود النار، وإذا كانوا وقودها فإنها تسعر بهم، وفي نفس الوقت تحرقهم. والنار: اسم من أسماء جهنم، وهي الدار التي أعدها الله للمكذبين برسله، وحرها شديد، وفيها زمهرير برده شديد.

قال الله تعالى: {كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَآلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١١)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال أبو حيان: لما ذكر أنّ من كفر وكذب بالله ماله إلى النار، ولن يغني عنه ماله ولا ولده، ذكر أنّ شأن هؤلاء في تكذيبهم لرسول الله ﷺ، وترتب العذاب على كفرهم، كشأن من تقدّم من كفار الأمم، أخذوا بذنوبهم، وعذبوا عليها.

• تفسير الآية:

(كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَآلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ): قال ابن عباس، وعكرمة، ومجاهد: (كَذَّابِ): أي كفعل آل فرعون وصنيعهم في الكفر والتكذيب. وقال عطاء، والكسائي، وأبو عبيدة: كسنة آل فرعون. وقال الأخفش: كأمر آل فرعون وشأنهم. وقيل: كشبه آل فرعون. وقال النضر بن شميل: كعادة آل فرعون. وهذه الألفاظ متقاربة. والدأب بالتسكين والتحريك كنهز ونهر، هو الصنيع والحال والشأن والأمر

والعادة، كما يقال: لا يزال هذا دأبي ودأبك. وقال الزجاج: الدأب هنا بمعنى: الاجتهاد، مأخوذ من قولهم: دأبت في الأمر، إذا اجتهدت فيه. والآل: هم أتباعه على دينه. قال الماوردي: فإذا قيل: إنَّ الدأب هنا بمعنى العادة، ففيما أشار إليه من عادتهم وجهان: أحدهما: كعادتهم في التكذيب بالحق. الثاني: كعادتهم من عقابهم على ذنوبهم. وإذا قيل: إنه بمعنى الاجتهاد، احتمل ما أشار إليه من اجتهدهم وجهين: أحدهما: كاجتهدهم في نصرة الكفر على الإيمان. الثاني: كاجتهدهم في الجحود والبهتان. وفيمن أشار إليهم أنهم كدأب آل فرعون قولان: أحدهما: أنهم مشركو قريش يوم بدر، كانوا في انتقام الله منهم لرسوله والمؤمنين، كآل فرعون في انتقامه منهم لموسى وبني إسرائيل، فيكون هذا على القول الأول تذكيراً للرسول والمؤمنين بنعمة سبقت؛ لأن هذه الآية نزلت بعد بدر؛ استدعاء لشكرهم عليها، وعلى القول الثاني وعداً بنعمة مستقبله؛ لأنها نزلت قبل قتل يهود بني قينقاع، فحقق وعده وجعله معجزاً لرسوله. وقال الرازي: في كيفية التشبيه وجوه: الوجه الأول: أن يفسر الدأب بالاجتهاد، كما هو معناه في أصل اللغة، وهذا قول الأصم، والزجاج، ووجه التشبيه: أن دأب الكفار، أي جدّهم واجتهدهم في تكذيبهم بمحمد ﷺ وكفرهم بدينه كدأب آل فرعون مع موسى . عليه السلام .، ثم إنّا أهلكنا أولئك بذنوبهم، فكذا خلك هؤلاء. الوجه الثاني: أن يفسر الدأب بالشأن والصنع، وفيه وجوه: الأول: (كدأب آل فرعون): أي شأن هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد ﷺ، كشأن آل فرعون في التكذيب بموسى، ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أننا حملنا اللفظ في الوجه الأول على الاجتهاد، وفي هذا الوجه على الصنع والعادة. الثاني: أن تقدير الآية: إنّ الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً، ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون، فإنهم لما كذبوا رسوله أخذهم بذنوبهم، والمصدر تارة يضاف إلى الفاعل، وتارة إلى المفعول، والمراد ههنا: كدأب الله في آل فرعون، فإنهم لما كذبوا برسوله أخذهم بذنوبهم، ونظيره قوله تعالى: {يُجِبُّونَهُمْ كُحُبَ اللَّهِ} [البقرة: ١٦٥]، أي كحبهم الله وقال: {سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا} [الإسراء: ٧٧]، والمعنى: سنّي فيمن أرسلنا قبلك. الثالث: قال القفال: يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة إلى الله، والعادة المضافة إلى الكفار، كأنه قيل: إنّ عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في إيذاء محمد ﷺ كعادة من قبلهم في إيذاء رسلهم، وعادتنا أيضاً في إهلاك هؤلاء، كعادتنا في إهلاك أولئك الكفار المتقدمين، والمقصود على جميع التقديرات: نصر النبي ﷺ على إيذاء الكفرة وبشارته بأنّ الله سينتقم منهم. الوجه الثالث: في تفسير الدأب والدؤب، وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء، وتقدير الآية: وأولئك هم وقود النار

كدأب آل فرعون، أي دؤبهم في النار كدؤب آل فرعون. الوجه الرابع: أنّ الدأب هو الاجتهاد، كما ذكرناه، ومن لوازم ذلك: التعب والمشقة؛ ليكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به، فإنه تعالى بيّن أنّ عذابهم حصل في غاية القرب، وهو قوله تعالى: {أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا} [نوح: ٢٥]، وفي غاية الشدة أيضاً وهو قوله: {النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ} [غافر: ٤٦]. الوجه الخامس: أنّ المشبه هو: أنّ أموالهم وأولادهم لا تنفعهم في إزالة العذاب، فكان التشبيه بآل فرعون حاصلاً في هذين الوجهين، والمعنى: أنكم قد عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذّبين بالرسول من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد، بل صاروا مضطّرين إلى ما نزل بهم، فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد ﷺ في أنه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدّم أو تأخر ولا تغني عنكم الأموال والأولاد. الوجه السادس: يحتمل أن يكون وجه التشبيه: أنه كما نزل بمن تقدّم العذاب المعجل بالاستئصال، فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد ﷺ وذلك من القتل والسبي وسلب الأموال، ويكون قوله بعدها: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ} [آل عمران: ١٢] كالدلالة على ذلك، فكأنه تعالى بيّن أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل، ثم يصيرون إلى دوام العذاب، فسينزل بمن كذب بمحمد ﷺ أمران أحدهما: المحن المعجلة وهي القتل والسبي والإذلال، ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الأليم الدائم، وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضي رحمه الله. وقال القرطبي: اختلفوا في (الكاف): فقل: هي في موضع رفع تقديره: دأبهم كدأب آل فرعون، أي صنيع الكفار معك كصنيع آل فرعون مع موسى. وزعم الفراء أنّ المعنى: كفرت العرب ككفر آل فرعون. قال النحاس: لا يجوز أن تكون الكاف متعلّقة بكفروا؛ لأن كفروا داخلة في الصلّة. وقيل: هي متعلّقة بقوله: (فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ)، أي أخذ آل فرعون. وقيل: هي متعلّقة بقوله: (لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ): أي لم تُغن عنهم غناء كما لم تُغن الأموال والأولاد عن آل فرعون. وهذا جواب لمن تخلف عن الجهاد وقال: شغلتنا أموالنا وأهلونا. ويصح أن يعمل فيه فعلٌ مقدّر من لفظ الوقود، ويكون التشبيه في نفس الاحتراق. ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى: {وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ} (٤٥) النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (٤٦) { [غافر]. والقول الأوّل أرجح، واختاره غير واحد من العلماء. انتهى كلام القرطبي. وقال العثيمين: قوله: (كَدَأْبِ): الكاف للتشبيه، والجار والمجرور: خبر لمبتدأ مقدّر، أي دأب هؤلاء كدأب آل فرعون. والدأب: يطلق على الشأن مثل هذه الآية، أي كشأن، ويطلق على العادة، فإذا قلت: فلان

هذا دأبه، أي هذه عادته. وقوله: (إِلَ فِرْعَوْنَ) أي أتباعه. وفرعون: اسم علم لكل من ملك مصر كافرًا، كما أنّ كل من ملك الروم يسمّى قيصرًا، ومن ملك الفرس يسمّى كسرى. انتهى كلامه. (وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ): أي كفار الأمم الماضية، مثل قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم من الأمم الكافرة.

(كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا): قال القرطبي: (بِآيَاتِنَا): يحتمل أن يريد الآيات المتلوة، ويحتمل أن يريد الآيات المنصوبة للدلالة على الوحدانية. وقال ابن كثير: المعنى في الآية: أنّ الكافرين لا تغني عنهم الأموال ولا الأولاد، بل يهلكون ويعذبون كما جرى لآل فرعون ومن قبلهم من المكذّبين للرسول فيما جاؤوا به من آيات الله وحججه. وقال العثيمين: أي كذبوا بالآيات الكونية، والآيات الشرعية. وأكثر ما يكون أن يكذبوا بالآيات الشرعية؛ لأنّ الآيات الكونية قلّ من يكذب بها، فالآيات الكونية مخلوقات الله، وقلّ من ينكر أن يكون الخالق هو الله، ولكن الآيات الشرعية التي هي الوحي الذي جاءت به الرسل هي التي يقع فيها التكذيب.

(فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ): قال الرازي: إنما استعمل فيه الأخذ؛ لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص. وقال الألوسي: قوله تعالى: (فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ) تفسير لدأبهم الذي فعل بهم، أي فعاقبهم الله ولم يجدوا من بأس الله محيصاً، وقيل: إنّ جملة (كَذَّبُوا...) في حيّز النصب على الحال من قوله: (إِلَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) بإضمار قد، ويجوز على بعد أن تكون في حيّز الرفع على أنها خبر عن (الَّذِينَ). والالتفات للتكلم أولاً: في آياتنا للجري على سنن الكبرياء، وإلى الغيبة ثانياً: بإظهار الجلالة؛ لتربية المهابة وإدخال الروعة. (بِذُنُوبِهِمْ) أي بسببها أو متلبسين بها غير تائبين، والمراد من الذنوب على الأوّل: التكذيب بالآيات المتعددة، وجيء بالسببية؛ تأكيداً لما تفيدته الفاء، وعلى الثاني: سائر الذنوب، وفي ذلك إشارة إلى أنّ لهم ذنوباً آخر، وأصل الذنب التّلُو والتابع، ثم أطلق على الجريمة؛ لأنها يتلو أي يتبع عقابها فاعلمها. وقال القاسمي: قوله تعالى: (كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) بيان وتفسير لدأبهم الذي فعلوا، على طريقة الاستئناف المبني على السؤال المقدّر. وقال العثيمين: (فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ): أي أهلكهم بذنوبهم. و(الباء) هنا للسببية من وجه، وللعوض من وجه آخر، للسببية: يعني أنّه بسبب ذنوبهم؛ لأن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون، ولم يأخذ الله أحداً إلا بذنب. وللعوض من جهة أخرى: أنّه لم يظلمهم، بل جعل جزاءهم من جنس العمل، قال تعالى: {مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} [الأنعام: ١٦٠].

والذنب: هو المعصية، ومعاصي هؤلاء كلَّها كفر والعياذ بالله؛ ولهذا أخذوا بالغرق، فأهلك بما كان يفتخر به، كان يقول فرعون لقومه: {أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي} [الزخرف: ٥١]، فأهلكه الله بالماء الذي كان يجري جنسه من تحته، وكان مفخرة له.

(وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ): قال السمعاني: لأنه دائم، عقابه لا ينقطع، وكلّ دائم شديد. وقال ابن كثير: أي شديد الأخذ، أليم العذاب، لا يمتنع منه أحد، ولا يفوته شيء، بل هو الفاعل لما يريد، الذي قد غلب كلّ شيء، ودلّ له كلّ شيء، لا إله غيره، ولا ربّ سواه. وقال القاسمي: في هذه الجملة: تهويل للمؤاخذه، وزيادة تخويف للكفرة. وقال العثيمين: وقوله: (وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ): حُثِّم الآية بهذا الوصف مناسب جداً؛ لأن هؤلاء الذين أخذوا بذنوبهم أخذوا بالعقاب الشديد الذي لا أشدّ منه.

قال الله تعالى: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُخْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ} (١٢):

• سبب نزول الآية:

في سبب نزولها أقوال:

الأول: أنّ يهود المدينة لما رأوا وقعة بدر، همّوا بالإسلام، وقالوا: هذا هو النبيّ الذي نجده في كتابنا، لا تردّ له راية، ثم قال بعضهم لبعض: لا تعجلوا حتى تنظروا له وقعة أخرى، فلمّا كانت أحد، شكّوا، وقالوا: ما هو به، ونقضوا عهداً كان بينهم وبين النبيّ، وانطلق كعب بن الأشرف في ستّين راكباً إلى أهل مكّة، فقالوا: تكون كلمتنا واحدة، فنزلت هذه الآية، رواه أبو صالح، عن ابن عباس.

الثاني: أنّها نزلت في بني قينقاع لما هلك قريش يوم بدر، فدعاهم النبي ﷺ إلى الإسلام، وحذّره مثل ما نزل بقريش، فأبوا، وقالوا: لسنا كقريش الأعمار الذين لا يعرفون الناس، فأنزل الله فيهم هذه الآية، قاله قتادة، وابن إسحاق.

الثالث: أنّها نزلت في عامّة الكفار.

الرابع: أنّها نزلت في قريش قبل وقعة بدر، فحقّق الله وعده يوم بدر، روي عن ابن عباس، والضحاك.

الخامس: أنّ أبا سفيان في جماعة من قومه، جمعوا لرسول الله ﷺ، بعد وقعة بدر، فنزلت هذه الآية، قاله ابن السائب.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الألوسي: هذه الآية كالتركيد لما قبلها، فإنّ الغلبة تحصل بعدم الانتفاع بالأموال والأولاد، والحشر إلى جهنم مبدأ كونهم وقوداً لها.

● تفسير الآية:

{قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ}: (قُلْ): الخطاب لنبينا محمد ﷺ. (لِلَّذِينَ كَفَرُوا): قيل: اليهود خاصة. وقيل: قريش خاصة. وقيل: عامة الكفار في حياته ﷺ. قال ابن جزي: والأشهر أنها في بني قينقاع؛ لأن رسول الله ﷺ دعاهم إلى الإسلام بعد غزوة بدر. (سَتُغْلَبُونَ): أي في الدنيا، و(السَّيْن) لقرب الوقوع، أي تغلبون عن قريب. قال الماوردي: في الغلبة هنا قولان: أحدهما: بالقهر والاستيلاء إن قيل: إنّ الآية خاصة. الثاني: بظهور الحجة إن قيل: إنّها عامة. انتهى كلامه. (وَتُحْشَرُونَ): أي يوم القيامة. (إِلَىٰ جَهَنَّمَ): نار الله العظمى، دار الكافرين أبداً. (وَبِئْسَ الْمِهَادُ): قال ابن عباس في رواية عطاء: أي بئس ما مُهِّدَ لكم، وبئس ما مَهَّدْتُمْ لأنفسكم. وقال مجاهد: المعنى: بئس ما مهدوا لأنفسهم، فكأنّ المعنى: بئس فعلهم الذي أدّاهم إلى جهنم. وقال الحسن: أي بئس القرار. وقيل: أي بئس الفراش الممهّد لهم. وقال أصحاب المعاني: ليس هناك تمهيد، ولكنّ المعنى: إنّها بدل المهاد، كما أنّ البشارة بالعذاب بدل البشارة بالنعيم في قوله: {فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [آل عمران: ٢١]. قال الماوردي: وفي (بِئْسَ) وجهان: أحدهما: أنه مأخوذ من البأس، وهو الشدة. والثاني: أنه مأخوذ من البأساء، وهو الشرّ. وقال الألوسي: قوله سبحانه: (وَبِئْسَ الْمِهَادُ): إمّا من تمام ما يقال لهم، أو استئناف؛ لتحويل جهنم وتفضيع حال أهلها، ومهاد كفرash لفظاً ومعنى، والمخصوص بالدّم مقدر وهو جهنم، أو ما مهدوه لأنفسهم. وقال العثيمين: هذه الآية مصدّرة بـ(قُلْ) تدلّ على أنّ الله أمر رسوله ﷺ بإبلاغها إلى الكفار، فيدلّ على أهميته، وأنّه أمر أن يبلغه أمراً خاصاً، مع أنّ الرسول ﷺ أمر أن يبلغ القرآن كلّ، لكن هذا يدلّ على أنّه معتنى به، مثل قوله تعالى: {قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ} [إبراهيم: ٣١]، وقوله: {قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ} [النور: ٣٠]. والخطاب هنا للنبي .

ﷺ .. واعلم أنَّ الخطاب الموجه للنبي تارة يكون شاملاً له وللأمة بالنصّ المقترن بذلك الخطاب، وتارة يكون خاصاً به، وتارة يكون عاماً له وللأمة بمقتضى كونه إماماً للأمة. يعني ليس في الخطاب ما يدلّ على العموم، لكن باعتبار أنّه إمام الأمة يكون الخطاب له، وحكمه يشمل ويضمّل الأمة. مثال الأول: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ} [الطلاق: ١]، فقال: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} ثم قال: {إِذَا طَلَّقْتُمُ} ولم يقل إذا طلقت، فدلّ هذا على أنّ هذا الخطاب موجّه له ولأتمته. ومثال الثاني: قوله تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (١)} [الشرح]، وقوله: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى (٦)} [الضحى]، هذا خاصّ بالرسول . عليه الصلاة والسلام .. ومثال الثالث: أكثر الخطابات الموجهة للرسول من هذا القسم، مثل هذه الآية: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا}، هذا شامل له وللأمة، حتّى نحن نقول للذين كفروا: ستغلبون وتحشرون إلى جهنّم على وجه الاقتداء به والتأسي به. وقوله تعالى: (سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ): في الدنيا تغلبون، وفي الآخرة تحشرون إلى جهنّم، يجمعون إليها، ويدخلونها، ويخلّدون فيها، وقوله: (وَبُئْسَ الْمِهَادُ): هذا ذمّ للنار، وأنها بئس المهاد، يعني بئس ما يتمهد به الإنسان، كالذي يتمهد في فراشه، ويلتحف بلحافه، كما قال تعالى: {هُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّن النَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ} [الزمر: ١٦]، وقال: {يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ مِّن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٥٥)} [العنكبوت: ٥٥]، وقال: {هُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ} [الأعراف: ٤١]، أي شيء يغشّاهم ويغطيهم من العذاب، فهم في حال لا يمكن أن يتصوّرها الإنسان؛ لعظمتها ولشدّتها، وهم خالدون فيها أبداً. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلِهِمْ رَأَىٰ الْعَيْنُ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ (١٣)}:

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو السعود: قوله تعالى: {قَدْ كَانَ لَكُمْ...} جواب قسم محذوف، وهو من تمام القول المأمور به، جيء به؛ لتقرير مضمون ما قبله وتحقيقه.

• تفسير الآية:

(قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا): (قَدْ): حرف توكيد، وهو هنا للتحقيق؛ لأن ما بعده فعل ماضٍ. (كَانَ): حرف ماضي ناسخ. قال الرازي: لم يقل: قد كانت لكم آية، بل قال: (قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ)، وفيه وجهان: الأول: أنه محمول على المعنى، والمراد: قد كان لكم إتيان هذا آية. الثاني: قال الفراء: إنما ذكر للفصل الواقع بينهما، وهو قوله: (لَكُمْ). وقال القرطبي: قال: (كَانَ)، ولم يقل: (كَانَتْ)؛ لأن قوله: (آيَةٌ) تأنيثها غير حقيقي. وقيل: ردها إلى البيان، أي قد كان لكم بيان، فذهب إلى المعنى وترك اللفظ. وقال الفراء: ذكره؛ لأنه فرق بينهما بالصفة، فلما حالت الصفة بين الاسم والفعل دُكر الفعل. انتهى كلام القرطبي. (لَكُمْ): الخطاب لليهود خاصة. وقيل: لكفار قريش خاصة. وقيل: للكفار عامة، على الخلاف السابق. وقيل: للمؤمنين خاصة. قال القرطبي: وفائدة الخطاب للمؤمنين: تثبيت النفوس وتشجيعها حتى يقدموا على مثلهم وأمثالهم كما قد وقع. وقال أبو حيان: الخطاب هنا للمؤمنين، قاله ابن مسعود، والحسن. فعلى هذا معنى الآية: تثبيت النفوس وتشجيعها؛ لأنه لما أمر أن يقول للكفار ما قال، أمكن أن يستبعد ذلك المنافقون وبعض ضعفة المؤمنين، كما قال: من قال يوم الخندق: يعدنا محمد أموال كسرى وقيصر ونحن لا نأمن على النساء في المذهب، وكما قال عدي بن حاتم، حين أخبره النبي ﷺ بالأمنة التي تأتي، فقلت في نفسي: فأين ذعار طيء الذين سعروا البلاد؟. وقيل: الخطاب للكافرين، وهو ظاهر، ولا سيما على قراءة من قرأ: (سَتُعْلَبُونَ)، بالتاء. ويخرج ذلك من قول ابن عباس، وعلى هذا يكون ذلك تخويفاً لهم، وإعلاماً بأن الله سينصر دينه، وقد أراكم في ذلك مثلاً بما جرى لمشركي قريش من الخذلان والقتل والأسر. وقيل: الخطاب لليهود، قاله الفراء، وابن الأنباري، وابن جرير، وعلى هذا يكون ذلك تخويفاً لهم، كأنه قيل: لا تغتروا بدربتكم في الحرب، ومنعة حصونكم، ومجالبتكم لمشركي قريش، فإن الله غالبكم، وقد علمتم ما حلّ بأهل بدر. انتهى كلام أبي حيان. (آيَةٌ): أي دلالة وعلامة، والمعنى: قد كان لكم دلالة في طائفتين مسلمة وكافرة التقتا للقتال فنصر الله رسوله وصحبه، فكان في هذا دلالة وعلامة على صدق رسوله، وأن الله معز دينه، وناصر رسوله، ومظهر كلمته، ومُعَلِّ أمره. قال الرازي: اعلم أن العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بيّنة وجوهاً: الأول: أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور، منها: قل العدد، ومنها: أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا، ومنها قلة السلاح والفرس. ومنها: أن ذلك ابتداء غارة في الحرب؛ لأنها أول غزوات رسول الله ﷺ، وكان قد حصل للمشركين أضداد هذه المعاني منها: كثرة العدد، ومنها أنهم خرجوا

متأهبين للحرب، ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم، ومنها أنّ أولئك الأقوام كانوا ممارسين للمحاربة، والمقاتلة في الأزمنة الماضية، وإذا كان كذلك فلم تجر العادة أنّ مثل هؤلاء العدد في القلّة والضعف وعدم السلاح وقلّة المعرفة بأمر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة؛ ولما كان ذلك خارجاً عن العادة كان معجزاً. الوجه الثاني في كون هذه الواقعة آية: أنه - عليه الصلاة والسلام - كان قد أخبر قومه بأنّ الله ينصره على قريش بقوله: {وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ} [الأنفال: ٧]، يعني جمع قريش أو غير أبي سفيان، وكان قد أخبر قبل الحرب بأنّ هذا مصرع فلان، وهذا مصرع فلان، فلمّا وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره كان ذلك إخباراً عن الغيب، فكان معجزاً. الوجه الثالث في بيان كون هذه الواقعة آية: ما ذكره تعالى بعد هذه الآية، وهو قوله تعالى: {يَرَوْنَهُمْ مَثَلِيهِمْ رَأَى الْعَيْنِ}. الوجه الرابع في بيان كون هذه القصّة آية: قال الحسن: إنّ الله أمّدّ رسوله ﷺ في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة؛ لأنه قال: {فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ} [الأنفال: ٩]، وقال: {بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ} [آل عمران: ١٢٥]، والألف مع الأربعة آلاف: خمسة آلاف من الملائكة، وكان سيماهم هو أنه كان على أذنان خيولهم ونواصيها صوف أبيض، وهو المراد بقوله: {وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ} والله أعلم. انتهى كلام الرازي. (في فِتْنَتَيْنِ): التقدير: أي في قصّة فتنين. ومعنى (في فِتْنَتَيْنِ): أي في طافتين، أو فرقتين، أو جماعتين، وهم الرسول وصحبه، وكفّار قريش في بدر. قال ابن عطية: الفتنة: الجماعة من الناس، سميت بذلك؛ لأنها يُفَاء إليها، أي يرجع إليها في وقت الشدّة. وقال الزجاج: الفتنة: الفرقة، مأخوذة من فَأَوْتُ رأسه بالسيف. ويقال: فأيته. إذا فلقته. ولا خلاف أنّ الإشارة بهاتين الفتنين هي إلى يوم بدر. انتهى كلام ابن عطية. (التقتا): قال السمعاني: اجتمعنا، من الالتقاء. وهو الاجتماع، ومنه: {لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ} [غافر: ١٥]؛ لِأَنَّهُ يَجْتَمِعُ فِيهِ أَهْلُ السَّمَاءِ وَأَهْلُ الْأَرْضِ. وقال ابن عاشور: الالتقاء: اللقاء، وصيغة الافتعال فيه للمبالغة. واللقاء: مصادفة الشخص شخصاً في مكان واحد، ويطلق اللقاء على البروز للقتال كما في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمْ الْأُدْبَارَ} [الأنفال: ١٥]. وقال العثيمين: (قَدْ كَانَ): يحتمل أن تكون هذه من جملة مقول القول السابق، يعني: قل لهم: اعتبروا بمثلٍ أضربه لكم. (آية): أي علامة على أنكم ستغلبون. (في فِتْنَتَيْنِ التَّفَتَا): يعني لقي بعضهما بعضاً للقتال بينهما، والفتنة بمعنى الطائفة. وهل المراد بالفتنتين فتنان حقيقيتان واقعتان أو هو على سبيل المثال؟ أكثر المفسرين على أنهما حقيقيتان في أمر واقع. وقال بعض المفسرين:

إنّ ذلك على ضرب المثل، يعني ولنفرض أنّ هناك فئتين على هذا الوجه، فئة تقاتل في سبيل الله، وأخرى كافرة. وإذا قلنا: إنهما فئتان في قضية واقعة، فقد قال هؤلاء القائلون بهذا القول: إنّ المراد بمهما فئة الكفار والمؤمنين في بدر، فهما فئتان: فئة تقاتل في سبيل الله، وهم النبي ﷺ ومن معه، وفئة كافرة تقاتل في سبيل الطاغوت. والخطاب في الآية للمؤمنين، سبحانه الله! لو أخذنا بهذه الآية ونحن مؤمنون حقيقة، نقاتل في سبيل الله، لكان هؤلاء بين أيدينا كالفرّاش.

(فئةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ): أي طائفة مؤمنة تقاتل لإعلاء كلمة الله، وهم نبيّنا وصحبه في غزوة بدر الكبرى حيث نصرهم الله، (وَأُخْرَى كَافِرَةٌ): المعني بهم كفار قريش تقاتل في سبيل الشيطان. قال أبو حيّان: أي فئة مؤمنة تقاتل في سبيل الله، وفئة أخرى تقاتل في سبيل الشيطان، فحذف من الأولى ما أثبتت مقابله في الثانية، ومن الثانية ما أثبت نظيره في الأولى، فذكر في الأولى لازم الإيمان، وهو القتال في سبيل الله، وذكر في الثانية ملزوم القتال في سبيل الشيطان، وهو الكفر. وقال الألوسي: (فئةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ): فهي في أعلى درجات الإيمان، ولم يقل: مؤمنة؛ مدحاً لهم بما يليق بالمقام؛ ورمزاً إلى الاعتداد بقتالهم، (وَأُخْرَى كَافِرَةٌ): أي بالله، فهي أبعد من أن تقاتل في سبيله، وإنما لم توصف بما يقابل صفة الفئة الأولى؛ إسقاطاً لقتالهم عن درجة الاعتبار؛ وإيداناً بأنّه لم يتصدّوا له لما عراهم من الهيبة والوجل. انتهى كلامه. وقال صديق خان: وفي الكلام شبه احتباك تقديره: فئة مؤمنة تقاتل في سبيل الله، وأخرى كافرة تقاتل في سبيل الشيطان، فحذف من الأوّل ما يفهم من الثاني، ومن الثاني ما يفهم من الأوّل. وقال العثيمين: (تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ): أي في طريقه، والقتال في سبيل الله يتضمّن أموراً: الأوّل: أن يكون مراداً به وجه الله، وأن تكون كلمته العليا، وهذا الإخلاص، فلا يقاتل للقومية، وللشجاعة. الثاني: أن يكون القتال في حدود شريعة الله، بحيث لا يكون فيه عدوان على أحد. الثالث: أن تحتجب فيه محارم الله.

(يَرَوْنَهُمْ مِّثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ): (يَرَوْنَهُمْ): قال الواحدي: في قوله: (يَرَوْنَهُمْ): قراءتان: (التّاء، والياء)، فمن قرأ بـ(التّاء)؛ فلأن ما قبله خطاب لليهود، والمعنى: تَرَوْنَ أَيْهَا الْيَهُودَ الْمُسْلِمِينَ مِثْلِي مَا كَانُوا، أي مثلي الفئة الكافرة، وذلك أنّ الله كثّر المسلمين في أعينهم يوم بدر، فذلك الآية، والأعجوبة، وهو أنّهم رأوا القليل كثيراً. ويجوز أن تكون الكناية عن الفئة الكافرة، وهم المشركون، والمعنى: تَرَوْنَ الْمَشْرِكِينَ ضِعْفِي الْمُؤْمِنِينَ. ومن قرأ بـ(الياء)؛ فَلِلْمُعَايَبَةِ التي جاءت بعد الخطاب، وهو قوله: (فئةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

وَأُخْرَى كَافِرَةٌ)، فقوله: (يَرَوْنَهُمْ) يعود إلى الإخبار عن إحدى الفئتين: يجوز أن يكون خبراً عن الفئة المسلمة، ويجوز أن يكون خبراً عن الفئة الكافرة. فإن جعلته خبراً عن الفئة المسلمة، فالمعنى: يرى المسلمون المشركين مثليهم. فإن قيل: المسلمون يوم بدر كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً، والكفار كانوا تسعمائة وخمسين رجلاً، فكيف رأى المسلمون المشركين مثليهم، وهم كانوا ثلاثة أمثالهم؟! فزعم الفراء أن المعنى: يروهم ثلاثة أمثالهم. قال: لأنك إذا قلت: (عندي ألف، وأحتاج إلى مثليه)، فأنت تحتاج إلى ثلاثة آلاف؛ لأنك لما نَوَّيت أن يكون الألف الذي عندك داخلاً في المثل، كان (المثل) اثنين، و(المثلان) ثلاثة، وعلى هذا الآية كانت في أن المسلمين رأوا المشركين على ما هم عليه من وفور العدد، ومع ذلك كانت قلوبهم مملوءة جُزأةً عليهم، واحتقاراً لهم، وشهوةً ملابتهم. قال الزجاج: وهذا غلط؛ لأننا إنما نعقل مثل الشيء مساوياً له، ومثليه ما يساويه مرتين. والذي قاله الفراء يبطل في معنى الدلالة على الآية المعجزة؛ لأن المسلمين إذا رأوهم على هيئتهم، فليس في هذا آية، وإنما المعنى في هذا: أن الله أرى المسلمين أن المشركين إنما هم ستمائة وكسر، وذلك أن الله كان قد أعلم المسلمين أن المائة منهم تغلب المائتين من الكفار، فأراهم المشركين على قدر ما أعلمهم أنهم يغلبونهم؛ ليَقْوِي قلوبهم. والدليل على صحة هذا المعنى: قوله: {وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَقُّتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ} [الأنفال: ٤٤]، فرأى كل واحدٍ من الفريقين الآخر أقل مما كانوا؛ لِيَطْمَعَ كل واحد منهما في الآخر، فيتقدم ويُلَاحِظ، وهذا هو الذي فيه الآية المعجزة، وهو رؤية الشيء بخلاف صورته. هذا إذا جعلنا قوله: (يَرَوْنَهُمْ) إخباراً عن المؤمنين، فإن جعلته إخباراً عن الفئة الكافرة، فيكون المعنى: يُري الفئة الكافرة الفئة المقاتلة في سبيل الله مثليهم، أي مثلي ما كانوا، أو مثلي أنفسهم، على ما ذكرنا من تكثير الله إليهم. فإن قيل: كيف يصح تكثير الله المسلمين في أعين الكافرين، وقد قال: {وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ} [الأنفال: ٤٤]؟! فالجواب: ما قاله أبو عبيد، وهو: إنَّ التقليل كان في حالة أخرى، فالله كثر المسلمين في أعين الكافرين، كما قلل الكافرين في أعينهم، ثم في حالة أخرى، قلل المسلمين في أعينهم؛ لِيَطْمَعُوا فيهم، فإذا لابسوهم، كانت العاقبة للمسلمين عليهم، فكلا الأمرين فيه دلالة على لطف الله للمؤمنين، وحسن معونته إليهم. والقراءة الصحيحة الموافقة للآية التي في الأنفال من غير اختلاف حالين: قراءة العامة، وهي (الياء) المعجمة، على المعنى الذي ذكره الزجاج. على أن الفراء قال: يجوز أن يكون التقليل الذي ذُكر في الأنفال لم يكن من طريق تقليل العدد، ولكن معناه: التهوين، كما تقول: (إني لأرى كثيركم قليلاً)، أي قد هَوِّنَ عليّ، لا أنك ترى الثلاثة اثنين، وإذا كان كذلك صحَّ تكثيرُ الله المسلمين في

أعين الكافرين، على ما ذكرنا. انتهى كلام الواحدي. وقال أبو حيان: الرؤية هنا بصرية تتعدى لواحد. وانتصب: مثلهم، على الحال. قاله أبو علي، ومكي، والمهدوي، ويقوي ذلك: ظاهر قوله: (رَأَى الْعَيْنَ)، وانتصابه على هذا انتصاب المصدر المؤكد. قال الزمخشري: رؤية ظاهرة مكشوفة لا لبس فيها معاناة كسائر المعانيات. وقيل: الرؤية هنا من رؤية القلب، فيتعدى لاثنتين، والثاني هو: مثلهم. ورد هذا بوجهين: أحدهما: قوله تعالى: (رَأَى الْعَيْنَ)، والثاني: أَنَّ رؤية القلب علم، ومحال أن يعلم الشيء شيئين. وأجيب عن الأول: بأن انتصابه انتصاب المصدر التشبيهي، أي رأياً مثل رأي العين، أي يشبه رأي العين وليس في التحقيق به. وعن الثاني: بأن معنى الرؤية هنا الاعتقاد، فلا يكون ذلك محالاً، وإذا كانوا قد أطلقوا العلم في اللغة على الاعتقاد دون اليقين، فلأن يطلقوا الرأي عليه أولى، قال تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ} [الممتحنة: ١٠]، أي فإن اعتقدتم إيمانهن، ويدل على هذا: قراءة من قرأ: (تَرَوْنَهُمْ)، بضم (التاء، أو الباء). قالوا: فكأن المعنى: أَنَّ اعتقاد التضعيف في جمع الكفار أو المؤمنين كان تخميناً وظناً، لا يقيناً؛ فلذلك ترك في العبارة ضرب من الشك، وذلك أَنَّ (أري) بضم (الهمزة) تقولها فيما عندك فيه نظر، وإذا كان كذلك، فكما استحال أن يحمل الرأي هنا على العلم، يستحيل أن يحمل على النظر بالعين؛ لأنه كما لا يقع العلم غير مطابق للمعلوم، كذلك لا يقع النظر البصري مخالفاً للمنظور إليه، فالظاهر: أَنَّ ذلك إنما هو على سبيل التخمين والظن، وإنه لتمكن ذلك في اعتقادهم. وشبه برؤية العين، والرأي مصدر: رأى، يقال: رأى رأياً ورؤية ورؤياً، ويغلب رؤياً في المنام، ورؤية في البصرية يقظة، ورأياً في الاعتقاد، يقال: هذا رأي فلان. انتهى كلام أبي حيان. وقال أبو السعود: (يَرَوْنَهُمْ): إثنا صيغة الجمع؛ للدلالة على شمول الرؤية لكل واحدٍ واحدٍ من آحاد الفئة. (رَأَى الْعَيْنَ): أي في رأي العين. وقيل: أي رؤية ظاهرة مكشوفة لا لبس فيها، معاناة كسائر المعانيات. قال ابن عاشور: قوله: (رَأَى الْعَيْنَ): مصدر مبين لنوع الرؤية؛ إذ كان فعل (رأى) يحتمل البصر والقلب، وإضافته إلى العين دليل على أنه يستعمل مصدراً لرأي القلبية، كيف والرأي اسم للعقل، وتشاركها فيها رأى البصرية، بخلاف الرؤية فخاصة بالبصرية. وقال العثيمين: {يَرَوْنَهُمْ}: يعني يشاهدونهم بأعينهم أنهم مثلهم. والأقرب: أَنَّ الرائي هم الطائفة المؤمنة، وَأَنَّ المثليين الطائفة الكافرة، يعني: أَنَّ الطائفة المؤمنة ترى الطائفة الكافرة مثلهم، وتحقق أَنَّ هؤلاء الكفار يبلغون ضعفهم، إذا كان المؤمنون مائة فالكفار يكونون مائتين، فإذا قلنا: إِنَّ هذه الآية في قضية واقعة وهي في يوم بدر، صار عندنا إشكال في قوله: (مِثْلِيهِمْ)؛ لأن عدد المؤمنين في بدر ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً، وعدد الكفار ما بين تسعمائة إلى الألف، ثلاثة

أمثال أو أكثر. فذهب بعض العلماء إلى أنهم يروّحهم مثليهم وإن كانوا في الحقيقة أكثر. وذهب بعض العلماء إلى أنّ المراد بالمثل هنا: الزائد، وجعل معنى قوله: (يَرَوْنَهُمْ مِثْلِيهِمْ): أي يروّحهم أكثر منهم. أمّا إذا قلنا: إنّها ضرب مثل فلا إشكال فيه، وهذا هو المطابق لقوله تعالى: {الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ} [الأنفال: ٦٦]. ويوجد رأي ثالث: وهو أنّ المراد بمثلين: أي ضعفين، وعليه يكون مطابقاً للواقع؛ لأن ضعف الشيء مثله مرّتين، فإذا كان ضعفين صار ضعفه ثلاث مرّات، والمشركون ما بين تسعمائة إلى ألف والمسلمون ثلاثمائة وبضعة عشر.

(وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ): أي الله يقوّي ويعين بنصره من يشاء من خلقه، وقيل: أي بحجّته. قال أبو حيّان: ونسبة التأييد إلى الله يدلّ على أنّ المؤيّد هم المؤمنون، ومفعول (مَن يَشَاءُ) محذوف، أي من يشاء نصره. وقال العثيمين: (يُؤَيِّدُ): يقوّي، و(الباء) هنا باء الوسيلة، أي يؤيّد بسبب نصره من يشاء، كما يقال: ذبحت بالسكين وضربت بالعصا، فالنصر إذا وسيلة التأييد، فهو يقوّي عزّ وجلّ بنصره من يشاء. وقوله: (مَن يَشَاءُ): أي مَن تقتضي الحكمة نصره أو تأييده. ويجب أن نقرن كلّ آية جاءت بلفظ المشيئة، أو جاءت معلّقة بالمشيئة: بالحكمة؛ لقوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} [الإنسان: ٣٠].

(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ): (إِنَّ فِي ذَلِكَ): قال الماوردي: في قوله تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ) وجهان: أحدهما: أنّ في نصره الله لرسوله يوم بدر مع قلّة أصحابه عبرة لذوي البصائر والعقول. الثاني: أنّ فيما أبصره المشركون من كثرة المسلمين مع قلّتهم عبرة لذوي الأعين والبصائر. (لَعِبْرَةً): قال ابن الجوزي: الدلالة الموصلة إلى اليقين، المؤدّية إلى العلم، وهي من العبور، كأنّه طريق يُعبّر به، ويتوصّل به إلى المراد. وقيل: العبرة: الآية التي يعبر منها من منزلة الجهل إلى منزلة العلم. وقال صديق خان: (لَعِبْرَةً): فعلة من العبور كالجلسة من الجلوس، والمراد: الاتّعاظ. والتنكير؛ للتعظيم، أي عبرة عظيمة وموعظة جسيمة. (لِّأُولِي الْأَبْصَارِ): قيل: أي لذوي العقول. وقيل: أي لمن أبصر الجمع. وقيل: أي لذوي البصائر في الدّين. وقيل: أي من ينصر الحقّ. وقال أبو حيّان: إن كانت الرؤية بصريّة، فالمعنى: للذين أبصروا الجمع، وإن كانت اعتقاديّة، فالمعنى: لذوي العقول السليمة القابلة للاعتبار. وقال أبو السعود: وهذه الجملة إمّا من تمام الكلام الداخل تحت القول مقرّرة لما قبلها بطريق التذييل، وإمّا واردة من جهته

تعالى؛ تصديقاً لمقالة رسوله ﷺ. وقال العثيمين: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ): المشار إليه ما سبق من ذكر هذه القضية أي إنّ في ذلك المذكور لعبرة، يعني لاعتباراً، والاعتبار مأخوذ من العبور من شيء إلى شيء، يعني كأنّ الإنسان يعبر بعقله من المذكور إلى المعقول، فهنا ذكرت لنا قصّة نأخذ منها عبرة بأنّ الفئة القليلة تغلب الفئة الكثيرة، فيكون تحقيقاً لقوله تعالى: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتْغَلِبُونَ} [آل عمران: ١٢]، فإذا افتخر الكفار بكثرتهم، نقول لهم: إنّ كثرتكم لا تغني عنكم شيئاً، فهذه فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة، ومع ذلك صارت الغلبة للتي تقاتل في سبيل الله. (لأولي الأبصار): جمع بصر، كأسباب جمع سبب، ويشمل بصر الرؤية الحسيّة، وبصر العقل مادام أنهم يرونهم رأي العين، فيكون فيه عبرة لأولي الأبصار الذين رأوا بأعينهم، وكذلك هو عبرة لأولي الأبصار بعقولهم، ولو كانوا لم يروا ذلك رأي العين؛ لأنهم إذا سمعوا اعتبروا، فكان في ذلك عبرة لهم.

قال الله تعالى: {زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ (١٤):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: في كَيْفِيَّةِ النِّظَمِ قولان: القول الأول: ما يتعلّق بالقصّة فإننا روينا أنّ أبا حارثة بن علقمة النصرانيّ اعترف لأخيه بأنّه يعرف صدق مُحمَّد ﷺ في قوله، إلا أنّه لا يقرّ بذلك؛ خوفاً من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه. وأيضاً روينا أنّه عليه الصلاة والسلام. لما دعا اليهود إلى الإسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوّة والشدّة والاستظهار بالمال والسلاح، فبيّن الله في هذه الآية أنّ هذه الأشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة، وأنّ الآخرة خير وأبقى. القول الثاني: وهو على التأويل العام: أنّه تعالى لما قال في الآية المتقدمة: {وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ}، ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة، وذلك هو أنّه تعالى بيّن أنه زين للناس حبّ الشهوات الجسمانيّة، واللذات الدنيويّة، ثمّ أنّها فانية منقضية تذهب لذاتها، وتبقى تبعاتها.

وقال القاسمي: قوله تعالى: {زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ..} كلام مستأنف سيق لبيان حقارة شأن الحظوظ الدنيوية بأصنافها، وتزهيد الناس فيها، وتوجيه رغباتهم إلى ما عنده تعالى، إثر بيان عدم نفعها للكفرة الذي كانوا يتعززون بها.

وقال أبو بكر الجزائري: لما ذكر تعالى عناد من كفر من النصارى، واليهود، والمشركين، وجحودهم، وكفرهم، ذكر علّة الكفر وبين سببه ألا وهو ما زينّه تعالى لبني البشر عامّة؛ ليفتنهم فيه ويمتحنهم به وهو حُبّ الشهوات.

● تفسير الآية:

{زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ}: {زَيْنَ لِلنَّاسِ}: {زَيْنَ}: أي حُسْنٌ وَحُبٌّ. {لِلنَّاسِ}: المراد بالناس: الجنس. قال السمرقندي: قد يكون التزيين من الله، كما قال في آية أخرى {زَيْنًا هُمْ أَعْمَلَهُمْ} [النمل: ٤]، وقد يكون من الشيطان، كما قال تعالى: {وَزَيْنَ هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ} [النمل: ٢٤]، فأما التزيين من الله: فهو على وجهين: يكون على جهة الامتحان للمؤمنين مع العصمة، وقد يكون للكفار على جهة العقوبة مع الخذلان. وأما التزيين من الشيطان فهو على جهة الوسوسة. وقال الماوردي: في المزيّن حُبّ الشهوات ثلاثة أقاويل: الأول: أنّه الشيطان؛ لأنه لا أحد أشدّ دَمًا لها من الله الذي خَلَقَهَا، قاله الحسن. الثاني: تأويل أنّ الله زين حُبّ الشهوات؛ لِمَا جعله في الطبائع من المنازعة، كما قال تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا} [الكهف: ٧]، قاله الزجاج. الثالث: أنّ الله زين من حُبّها ما حَسُنَ، وزين الشيطان من حُبّها ما قُبِحَ. انتهى كلام الماوردي. وقال القرطبي: تزيين الله إنما هو بالإيجاد والتهئية للارتفاع وإنشاء الحيلة على الميل إلى هذه الأشياء، وتزيين الشيطان: إنما هو بالوسوسة والخديعة وتحسين أخذها من غير وجوهها، والآية على كلا الوجهين ابتداء وعظ لجميع الناس، وفي ضمن ذلك توبيخ لمعاصريّ نبينا مُحَمَّدٍ ﷺ من اليهود وغيرهم. (حُبُّ الشَّهَوَاتِ): قال الماوردي: الشهوة من خَلَقَ الله في الإنسان؛ لأنها ضرورة لا يقدر على دفعها. وقال البغوي: (الشَّهَوَاتِ): جمع شهوة: وهي ما تدعو النفس إليه. وقال البيضاوي: (الشَّهَوَاتِ): أي المشتبهات، سمّاها شهوات مبالغة وإيماء على أنّهم اغمكوا في محبّتها حتى أحبّوا شهوتها، كقوله تعالى: {أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ} [ص: ٣٢]. وقال أبو حيّان: أتى الله بذكر الشهوات أولاً مجموعة على سبيل الإجمال، ثم أخذ في تفسيرها شهوة شهوة؛ ليدلّ على أنّ المزيّن

ما هو إلا شهوة دنيوية لا غير، فيكون في ذلك تنفير عنها، وذم لطالبها وللذي يختارها على ما عند الله، وبدأ في تفصيلها بالأهم فالأهم. وقال الشوكاني: الشهوات جمع شهوة، وهي نزوع النفس إلى ما تريده. والمراد هنا: المشتبهات، عبر عنها بالشهوات؛ مبالغة في كونها مرغوباً فيها، أو تحقيراً لها؛ لكونها مسترذلة عند العقلاء من صفات الطبائع البهيمية. وقال القاسمي: (الشَّهَوَاتِ): أي المشتبهات، وعبر عنها بذلك؛ مبالغة في كونها مشتبهة مرغوباً فيها، أو تخسيساً لها؛ لأن الشهوة مسترذلة عند الحكماء، مذموم من اتبعها، شاهد على نفسه بالبهيمية. وقال العثيمين: (زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ): أي جعلت هذه الأشياء مزيّنة في قلوبهم. والمزّين هنا هو: الله. وقد أضاف الله التزيين إلى نفسه في عدة آيات: قال تعالى: {كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ} [الأنعام: ١٠٨]. وقال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ} [النمل: ٤]. وأضاف الله التزيين إلى الشيطان، فقال: {وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ} [النمل: ٢٤]. لكن تزيين الشيطان إنما كان بالنسبة لأعمال هؤلاء، يعني زين لهم الأعمال، أما الأشياء المخلوقة فالذي يزيئها هو الله ابتلاء واختباراً؛ لأنه لولا تزيين هذه الأشياء في قلوب الناس ما عرف المؤمن حقاً. لو كان الإنسان لا يهتم بمثل هذه الأمور، لم يكن ما يصده عن دين الله، فإذا ألقى في قلبه حُب هذه الشهوات، فإن قوَيَّ الإيمان لا يقدمها على محبة الله. انتهى كلامه. (مِنْ النِّسَاءِ): قال السمرقندي: بدأ بالنساء؛ لأن فتنة النساء أشد من فتنة جميع الأشياء، كما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "ما تركت لأمتي فتنة أشد من فتنة النساء؛ ولأن النساء فتنتهن ظاهرة من وقت آدم. عليه السلام. إلى يومنا هذا. ويقال: في النساء فتنتان، وفي الأولاد فتنة واحدة: إحداها: أنها تؤدي إلى قطيعة الرحم؛ لأن المرأة تأمر زوجها بقطيعة الرحم عن الأمهات والأخوات. الثانية: يتلى بجمع المال من الحلال والحرام. وأما البنون: فإن الفتنة فيهم واحدة، وهي ما ابتلي به من جمع المال لأجلهم. وقال ابن كثير: بدأ بالنساء؛ لأن الفتنة بهن أشد، فأما إذا كان القصد بهن الإعفاف وكثرة الأولاد، فهذا مطلوب مرغوب فيه، مندوب إليه. وقال صديق خان: بدأ بالنساء؛ لكثرة تشوق النفوس إليهن، والإستئناس والإلتذاذ بهن؛ لأنهن حبات الشيطان، وأقرب إلى الافتتان. وقال القاسمي: في تقديم النساء هنا: إشعار بعراقتهن في معنى الشهوة؛ إذ يحصل منهن أتم اللذات. وقال العثيمين: (مِنْ النِّسَاءِ): ذكر الله هنا سبعة أشياء: النساء، والبنون، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة، والخيل المسومة، والأنعام، والحراث. ولو فتشت عامة رغبات الناس في هذه الدنيا لوجدتها لا تخرج عن هذه الأشياء السبعة في الغالب، وإلا فهناك أشياء أخرى محلّ رغبة عند الناس، مثل: القصور المشيّدة، والمنازل الفاخرة. وقال

تعالى: (حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ) ولم يقل: حُبُّ لنساء، يعني أن يتزوج الإنسان المرأة لمجرد الشهوة، لا لأمر آخر؛ ولهذا لا يدخل في هذا رسول الله ﷺ، ولا يقال: إنه ممن زين له حُبُّ الشهوات؛ لأنه لم يتزوج المرأة بكراً سوى عائشة - رضي الله عنها -، ولو كان يريد الشهوة لاختار الأبقار الجميلات، ولا يمنعه مانع من ذلك. ولكنه قال: "حُبُّ إِيٍّ من دنياكم النساء والطيب"^{٦٢}؛ لما في اختيار النساء من قبيله من المصالح العظيمة، كاتصاله بالناس وقبائل العرب، وكذلك نشر العلم عن طريق النساء، لاسيما العلوم البيئية التي لا يطلع عليها إلا النساء، إلى غير ذلك من المصالح؛ لأن تزوين حُبِّ النساء إذا كان لغير مجرد الشهوة قد يحمده عليه الإنسان، لكن إذا كان لمجرد الشهوة فهذا من الفتنة؛ ولهذا قال: (حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ). انتهى كلامه. (وَالْبَيْنِ): قال النسفي: (الْبَيْنِ): جمع ابن، وقد يقع في غير هذا الموضع على الذكور والإناث، وهنا أريد به الذكور، فهم المشتبهون في الطُّباع والمعدون للدفاع. وقال ابن كثير: حُبُّ البنين تارة يكون للتفاخر والزينة، فهو داخل في الفتنة، وتارة يكون لتكثير النسل وتكثير أمة محمد ﷺ ممن يعبد الله وحده لا شريك له، فهذا محمود ممدوح. وخصَّ البنين دون البنات؛ لعدم الاطراد في محبتهم. وقيل: إنَّ البنين تشملهنَّ على سبيل التغليب. وقال العثيمين: وقوله: (وَالْبَيْنِ): يحبُّ البنين لا ليكونوا عوناً له على طاعة الله، ولكن ليفتخر بهم، وكانوا في الجاهلية يفتخرون بالبنين، ويتشائمون بالبنات. انتهى كلامه. (وَالْقَنَاطِيرُ الْمُقَنْطَرَةُ): اختلف العلماء: هل القنطار محدود أم لا؟ فيه قولان: القول الأول: أنَّ القنطار ليس بمحدود، قال الربيع بن أنس: القنطار: المال الكثير، بعضه على بعض، وروي عن أبي عبيدة أنه ذكر عن العرب: أنَّ القنطار وزن لا يحدُّ، وهذا اختيار ابن جرير الطبري. وقال القرطبي: القنطار: هو العقدة الكبيرة من المال. وقيل: هو اسم للمِغيار الذي يُوزَن به، كما هو الرطل والربع. ويقال لما بلغ ذلك الوزن: هذا قنطار، أي يعدل القنطار. والعرب تقول: قَنَطَر الرجل إذا بلغ ماله أن يوزن بالقنطار. وقال الزجاج: القنطار مأخوذ من عقد الشيء وإحكامه، تقول العرب: قنطرت الشيء إذا أحكمته، ومنه سميت القنطرة لإحكامها، والقنطرة المعقودة، فكأنَّ القنطار عقدٌ مالٍ. القول الثاني: أنَّ القنطار محدود، ثم فيه أحد عشر قولاً: الأول: أنه ألف ومئتا أوقية، رواه أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبه قال معاذ بن جبل، وابن عمر، وعاصم بن أبي النجود، والحسن في رواية. الثاني: أنه اثنا عشر ألف أوقية، رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ. وعن أبي هريرة كالثقلين، وفي رواية عن أبي هريرة أيضاً: اثنا عشر أوقية. الثالث: أنه ألف ومئتا دينار، ذكره الحسن، ورواه العوفي عن ابن عباس. الرابع:

^{٦٢} أخرجه أحمد (٣/ ١٢٨). والنسائي، والحاكم وصححه، وأبو يعلى. وحسن الحافظ في التلخيص رواية النسائي.

أنه اثنا عشر ألف درهم، أو ألف دينار، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، وروي عن الحسن، والضحاك، كهذا القول، والذي قبله. الخامس: أنه سبعون ألف دينار، روي عن ابن عمر، ومجاهد. السادس: أنه ثمانون ألف درهم، أو مئة رطل من الذهب، روي عن سعيد بن المسيّب، وقتادة. السابع: أنه سبعة آلاف دينار، قاله عطاء. الثامن: أنه ثمانية آلاف مثقال، قاله السدّي. التاسع: أنه ألف مثقال ذهب أو فضّة، قاله الكلبي. العاشر: أنه ملء مسك ثور ذهباً، قاله أبو نضرة، وأبو عبيدة. الحادي عشر: أنه رطل من الذهب، أو الفضّة، حكاه ابن الأنباري. (المُقنَّطَرَة): اختلفوا في معناها على سبعة أقوال: الأوّل: أي المضعّفة، وكأنّ القناطير ثلاثة والمقنطرة تسع، قال الفرّاء: القناطير جمع القنطار، والمقنطرة جمع الجمع، فيكون تسع قناطير. الثاني: قال السدّي: المقنطرة: المضروبة حتى صارت دنانير أو دراهم. الثالث: المقنطرة: المكّملة، كما تقول: بدرة مبدّرة. وألف مؤلّفة، وهذا قول ابن قتيبة. الرابع: قيل: المقنطرة إشارة إلى حضور المال وكونه عتيداً. الخامس: قال الضحاك: أي المحصنة المحكّمة. السادس: قال قتادة: هي الكثيرة المنضدة بعضها فوق بعض. السابع: قال يمان: أي المدفونة. وقال العثيمين: وقول تعالى: (وَالْقَنَاطِيرُ الْمُقْنَنَةُ): القنَاطِير: جمع قنطار. قيل: المراد به ألف مثقال ذهب، فإذا صارت قناطير تكون آلافاً. و(المُقنَّطَرَة): أي المعنّى بها. وقيل: إنّ القنطار ما يملأ مسك الثور، يعني جلد الثور من الذهب، وهذا أكثر من ألف مثقال. وقد ذكر الله هذه المبالغ من الذهب والفضّة؛ لأنّه كلّما كثر المال في الغالب افتتن به الإنسان، فإذا كانت قناطير مقنطرة من الذهب صارت الفتنة بها أشدّ. انتهى كلامه. (مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ): قال البغوي: قيل: سمّي الذهب ذهباً؛ لأنّه يذهب ولا يبقى، والفضّة؛ لأنّها تنفض أي تفرّق. وقال الرازي: وإنّما كانا محبوبين؛ لأنّهما جعلاً ثمن جميع الأشياء، فمالكها كالمالك لجميع الأشياء، وصفة المالكيّة هي القدرة، والقدرة صفة كمال، والكمال محبوب لذاته، فلمّا كان الذهب والفضّة أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين. وقال ابن كثير: حُبّ المال تارة يكون للفخر والخيلاء والتكبر على الضعفاء والتجبر على الفقراء، فهذا مذموم، وتارة يكون للنفقة في القربات، وصلة الأرحام والقربات، ووجوه البرّ والطاعات، فهذا ممدوح محمود شرعاً. وقال الألوسي: قوله: (مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ) بيان للقناطير، وهو في موضع الحال منها، والذهب مؤنّث، يقال: هي الذهب الحمراء؛ ولذلك يصغّر على ذهيبة، وقال الفرّاء: وربّما ذكر، ويقال في جمعه: أذهاب وذهوب وذهبان، وقيل: إنه جمع في المعنى؛ لذهبة واشتقاقه من الذهاب، والفضّة تجمع على فضض، واشتقاقه من انفضّ الشيء إذا تفرّق. وقال

صديق خان: (مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ): (مِنْ) بيانية. وإنما بدأ بالذهب والفضة من بين سائر أصناف الأموال؛ لأنهما قِيمُ الأشياء. وقال العثيمين: وقوله: (مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ): نصٌّ عليهما؛ لأنهما أغلى ما يكون من الأموال؛ ولذلك تتعلّق الرغبات بهذين الجوهريّن الذهب والفضة، حتّى لو وجدت جواهر نفيسة لا تجد تعلّق القلوب بهذه الجواهر كتعلّقها بالذهب والفضة. انتهى كلامه. (وَالْحَيْلُ): الخيل جمع لا واحد له من لفظه، واحدها فرس، كالقوم والنساء. (الْمُسَوِّمَةُ): قال القرطبي: يعني الراعية في المروج والمسارح، قاله سعيد ابن جبير. يقال: سامت الدابة والشاة إذا سرحت تسوم سوماً فهي سائمة. وأسمتها أنا إذا تركتها لذلك فهي مسامة. وسوّمتها تسوياً فهي مُسَوِّمة. وفي سنن ابن ماجه عن عليّ قال: نهي رسول الله ﷺ عن السَّوْمِ قبل طلوع الشمس، وعن ذبح ذوات الدّر. السوم هنا في معنى الرعي. قال الله: {فِيهِ تُسَيِّمُونَ} [النحل: ١٠]. والسوام: كلّ بهيمة ترعى. وقيل: المعدة للجهاد، قاله بن زيد. وقال مجاهد: المُسَوِّمة: المطلّمة الحسان. وقال عكرمة: سوّمها الحسن، واختاره النّحاس، من قولهم: رجل وسيم. وروى عن ابن عباس أنه قال: المُسَوِّمة المعلّمة بشيات الخيل في وجوهها، من السّيما وهي العلامة. وهذا مذهب الكسائي وأبي عبيدة. قلت: كلّ ما ذكر يحتمله اللفظ، فتكون راعية مُعدّة حسناً مُعلّمة؛ لِتُعرفَ من غيرها. قال أبو زيد: أصل ذلك أن تجعل عليها صوفة أو علامة تخالف سائر جسدها؛ لتبين من غيرها في المرعى. وحكى ابن فارس اللغويّ في مجمله: المُسَوِّمة المُرسّلة وعليها ركبائها. وقال المؤرّج: المُسَوِّمة المُكْوِية. وقال المبرّد: المعروفة في البلدان. وقال ابن كيسان: البُلُق. وكلّها متقارب من السّيما. وقال ابن كثير: حُبّ الخيل على ثلاثة أقسام: تارة يكون ربطها أصحابها معدّة لسبيل الله، متى احتاجوا إليها غزوا عليها، فهؤلاء يثابون. وتارة تربط فخراً ونواء لأهل الإسلام، فهذه على صاحبها وزر. وتارة للتعقّف واقتناء نسلها، ولم ينس حقّ الله في رقابها، فهذه لصاحبها ستر. انتهى كلامه. وقال العثيمين: وقوله: (وَالْحَيْلُ الْمُسَوِّمَةُ): الْحَيْلُ: هي هذه الحيوانات المعروفة، وسمّيت خيلاً؛ لأن صاحبها غالباً يبتلى بالخيلاء؛ لأنها أفخر المراكب، فالراكب لها يكون في قلبه خيلاء، أو لأنها هي تختال في مشيتها، ولهذا ترى الخيل عند مشيتها ليست كغيرها، تشعر بأن فيها ترفّعاً واحتيالاً. قال بعضهم: أو لأنها يحيل إليها أنّه لا شيء يساميه، وهذا لا ندري عنه، اللهمّ إلّا ما يظهر من أثر ذلك مثل اختيالها في مشيتها، وأصحابها لا شكّ أنهم يرون أنهم فوق الناس؛ لأنها أفخر المراكب في ذلك الوقت وإلى الآن، قال النبي ﷺ: "الخيّل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة"^{٦٣}. ومن المعلوم أنّ الآية هنا في سياق مَنْ

^{٦٣}. أخرجه البخاري ومسلم.

أحب شهوة الخيل، يعني اتَّخذها شهوة، فهذا هو محلّ التزيين المذموم، أمّا من اتَّخذها ليجاهد بها في سبيل الله فهذا لا شكّ أنّه خير له، كما أن من أحبّ الذهب والفضّة لا للشهوة وجمع المال، ولكن لما يترتب على المال من المصالح فهذا محمود. والخيل قسّمها الرسول ﷺ إلى أقسام ثلاثة: الأول: من اتَّخذها فخراً وخيلاء وليناوى بها المسلمين، فهذا عليه وزر. الثاني: من اتَّخذها ليجاهد عليها في سبيل الله، فهذا له أجر. الثالث: من اتَّخذها للركوب والتنمية والاستفادة من ورائها، فهي له ستر. وقوله: (المُسَوِّمَةُ): قيل: معنى المسومة هي التي تسوم، أي تطلق لترعى، كما قال تعالى: {وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ} [النحل: ١٠]. وقيل: المسومة: المعلّمة التي جعل عليها أعلام للزينة والفخر، مثل أن يجعل عليها ريش النعام أو أشياء أخرى تحسّنها. انتهى كلامه. (وَالْأَنْعَامُ): الأنعام: جمع النّعم، وهي الإبل، والبقر، والغنم، وهو جمع لا واحد له من لفظه. قال الماوردي: لا يقال: النّعم لجنس منها على الإفراد إلا للإبل خاصّة. وقال العثيمين: وقوله: (وَالْأَنْعَامُ): جمع نّعم، كأسباب جمع سبب، وهي: الإبل والبقر والغنم، وهذه الأنواع من الحيوانات هي محلّ رغبة الناس أيضاً، أكثر الناس يقتنون الإبل والبقر والغنم، لا تجدهم يقتنون الطّباء أو ما أشبهها من الحيوانات، وإنّما يعتنون باقتناء هذه الأنواع الثلاثة في البادية وفي الحاضرة، لكنّها في البادية أكثر، وأعلى هذه الأنواع هي: الحُمُر من الإبل؛ ولذلك يضرب بها المثل في الغلاء والمحبة. انتهى كلامه. (وَالْحَرْثُ): في المراد به قولان: الأول: أي الأرض المتخذة للغراس والزراعة؛ لأنّها أصل، ويكون الحرث بمعنى المحروث. الثاني: الحرث: أي الزرع.

قال الدكتور / فاضل السامرائي: في القرآن خطّ تعبيريّ واضح: أنّ ربّنا سبحانه وتعالى لا يسند العيب لنفسه وإنّما ينسب له الخير، قال تعالى: {وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا} [الإسراء: ٨٣]، ولم يقل: مسسناه بالشّر وإن كان الكلّ من عند الله. وقال: لم يقل الله: (زُيِّنَ للرجال حُبّ الشهوات من النساء)؛ لأنّ الرجال يسعون في ذلك وينفقون في ذلك، والناس هذه أعمّ؛ لأنّ البنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضّة ليست خاصّة بالرجال ولو قال: الرجال، فأين يذهب النساء؟ ألا يحبّون القناطير المقنطرة؟! فعمّم، لكن دخل فيه النساء تلميحاً يعني حُبّ النساء للرجال دخله تلميحاً بذكر البنين؛ لأنه لا يحسن أن يذكر أن يحبّ النساء الرجال لكن الرجال ليس عندهم مانع يجهرن بذلك ويتحدّثون بذلك ويسعون في هذا الأمر وينفقون المال في هذا الأمر فلا مانع أن يصرّح بهم في الآية، لكن النساء في الغالب يتعقّفن عن ذكر ذلك لا يُحسن أن يقال فيهن ما يقال في الرجال، لكن الآية شملت النساء: أولاً دخلت تحت العموم في كلمة الناس وذكرها تلميحاً بحبّ

البنين والقناطر المقنطرة إذاً دخلت النساء في الآية تلميحاً لكن لم يחדش حياءها وكلمة الناس تضمّ الجنسين الرجال والنساء. وقال أيضاً: في مواطن الحبّ يقدم الله الأولاد على غيرهم، وفي حُبّ الشهوات يقدم النساء على باقي الشهوات. أمّا في مواطن الاهواء كقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ} [المنافقون: ٩] قدّم الأموال على الأولاد مع أنّ حُبّ الأولاد أكثر لكن الإلتناء بالمال يكون أكثر؛ لذا قدّم الأموال على الأولاد للتحذير.

(ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا): (ذَلِكَ): أي ما ذكر من النساء والبنين والمال الكثير والخيول والأنعام والحرث. قال القرطبي: قال العلماء: ذكر الله أربعة أصناف من المال، كلّ نوع من المال يتموّل به صنف من الناس: أمّا الذهب والفضّة فيتموّل بها التجار. وأمّا الخيل المسوّمة فيتموّل بها الملوك. وأمّا الأنعام فيتموّل بها أهل البوادي. وأمّا الحرث فيتموّل بها أهل الرساتيق. فتكون فتنة كلّ صنف في النوع الذي يتموّل. فأما النساء والبنون ففتنة للجميع. وقال الألوسي: (ذَلِكَ): أي ما زيّن لهم من المذكور؛ ولهذا ذكّر وأفرد اسم الإشارة، ويصحّ أن يكون ذلك لتذكير الخبر وإفراده وهو قوله: (مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا). انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: وأفرد كاف الخطاب؛ لأنّ الخطاب للنبي ﷺ أو لغير معيّن، على أنّ علامة المخاطب الواحد هي الغالب في الاقتران بأسماء الإشارة؛ لإرادة البعد. و(مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا): أي زهرة الحياة الدنيا وزينتها الفانية الزائلة. قال القرطبي: أي ما يُتمتّع به فيها ثم يذهب ولا يبقى. وهذا من الله ترهيد في الدنيا وترغيب في الآخرة. وقال الثعالبي: المتاع: ما يستمتع به، وينتفع مدّة ما منحصرة. وقال العثيمين: وقوله: (ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا): أعاد اسم الإشارة على مفرد مذكّر على تقدير ذلك المذكور، فطوى ذكر هذه السبعة كلها، وكثّر عنها بالمذكور، وذلك لاحتقارها بالنسبة لنعيم الآخرة. وقوله: (مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا): أي المتعة التي يتمتع بها الناس في الحياة الدنيا، وغايتها الزوال، فإمّا أن تزول عنها، وإمّا أن تزول عنك، أمّا أن تخلد لك أو تخلد لها فذلك مستحيل، لا بد أن تفارقها أو أن تفارقك هي، وهذا أمر لا يحتاج إلى إقامة برهان، فهذه الأشياء لو اجتمعت كلّها للمرء فما هي إلّا متاع الحياة الدنيا، يتمتّع بها الإنسان ثم يفارقها أو تفارقه هي. وقوله: (الْحَيَاةِ الدُّنْيَا): بخلاف الحياة الأخرى، وهي الحياة الحقيقية، قال تعالى: {وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ} [العنكبوت: ٦٤]، أمّا الدنيا فهي حياة بسيطة ليست بشيء. ودنيا: مؤنث أدنى، ووصفت بهذا الوصف؛ لدنو مرتبتها بالنسبة للآخرة، فليست بشيء بالنسبة للآخرة. {وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى} [الضحى: ٤]، وكذلك سمّيت دنيا؛ لأنها أدنى من الآخرة باعتبار الترتيب الزمني، فهي دنيا، أي قريبة للناس. انتهى كلامه.

(وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ): أي حسن المرجع والثواب. قال الألوسي: في تكرير الإسناد إلى الإسم الجليل: زيادة تأكيد وتفخيم ومزيد اعتناء بالترغيب فيما عند الله من النعيم المقيم، والترهيد في ملاذ الدنيا السريعة الزوال. وقال القاسمي: (وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ): أي المرجع، وهو الجنة، فينبغي الرغبة فيه دون غيره. وفي إشعاره ذم من يستعظم تلك الشهوات ويتهالك عليها، ويرجح طلبها على طلب ما عند الله، وترهيد في الدنيا وترغيب في الآخرة. وقال العثيمين: وقوله: (وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ): يعني حسن المرجع في الدار الآخرة؛ لأن مرجع كل إنسان إلى الآخرة، إما إلى جنة، وإما إلى نار، وليس ثمة دار أخرى ثالثة، كل الجن والإنس مآلهم في الآخرة إلى الجنة أو إلى النار، وليس ثمة دار أخرى. وقال أيضا: ما أشار إليه بعضهم: من أن من تعلق بهذه الأشياء تعلق شهوة فإن عاقبته لا تكون حميدة؛ لأن الله عندما ذكر التعلق على وجه الشهوة بهذه الأشياء قال: (وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ)، فكأنه يقول: ولا حسن مآب لهذا المتعلق بهذه الأشياء، أي إن عاقبته ليست حميدة، هكذا ذكره بعضهم، ولكن في النفس منه شيء، والذي يظهر لي: أن الآية ختمت بهذا: (وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ) من أجل ترغيب الإنسان فيما عند الله، وأن لا يتعلق بمتاع الحياة الدنيا، ويدل لما ذكرت قوله: {قُلْ أُوتِيتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ} [آل عمران: ١٥]. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {قُلْ أُوتِيتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (١٥)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: روى عطاء بن السائب، عن أبي بكر بن حفص قال: لما نزل قوله تعالى: {زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ} قال عمر: يارب الآن حين زيتها؟! فنزلت: {قُلْ أُوتِيتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ}.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: في وجه النظم وجوه: الأول: أنه تعالى لما قال: {وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ} بين في هذه الآية أن ذلك المآب، كما أنه حسن في نفسه فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا، فقال {قُلْ أُوتِيتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ}. الثاني: أنه تعالى لما عدّد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها. الثالث: كأنه تعالى

نبّه على أنّ أمرَك في الدنيا وإن كان حسناً منتظماً إلا أنّ أمرَك في الآخرة خير وأفضل، والمقصود منه: أن يعلم العبد أنّه كما أنّ الدنيا أطيب وأوسع من بطن الأمّ، فكذلك الآخرة أطيب وأوسع من الدنيا.

وقال الثعالبي: ذكّر تعالى حال الدُّنيا، وكيف استقرّ تزويُّن شهواتها، ثم جاء بالإنبياءِ بخيّرٍ من ذلك هَازِلاً للنّفوس، وجامعاً لها؛ لتستَمَعَ هذا النبأُ المستعربُ النافعَ لِمَن عقل.

• تفسير الآية:

(قُلْ أُوْنِيبُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ): الخطاب هنا لنبيّنا ﷺ. قال ابن كثير: أي قل يا مُحمَّد للناس: أُوخبركم بخير ممّا زين للناس في هذه الحياة الدنيا من زهرتها ونعيمها الذي هو زائل لا محالة. وقال صدّيق خان: أي أخبركم استفهام تقرير، أي هل أخبركم بما هو خير لكم من تلك المستلذات ومتاع الدنيا. وإيهام الخير للتفخيم. وقال ابن عاشور: (قُلْ أُوْنِيبُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ): استئناف بيانيّ، فإنّه نشأ عن قوله قبلها: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ) المقتضي أنّ الكلام مسوق مساق الغرض من هذه الشهوات. وافتتح الاستئناف بكلمة: (قُلْ)؛ للاهتمام بالمقول. والمخاطب بـ(قُلْ) النبيّ ﷺ. والاستفهام للعرض؛ تشويقاً من نفوس المخاطبين إلى تلقي ما سيقصّ عليهم. وقال العثيمين: قوله: (قُلْ أُوْنِيبُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ): يعني أُوخبركم بخير من ذلكم، يعني: المشار إليه في الآية السابقة. والاستفهام يفيد تنبيه المخاطب وحضور قلبه لِمَا سيلقى إليه، فهو كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ} [الصف: ١٠]، ثم إنّ في هذا الاستفهام معنى غير التنبيه وهو: التشويق، يعني بعد أن قصّ الله علينا متاع الحياة الدنيا أمر نبيّه أن يقول للناس: (أُوْنِيبُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ)؛ ليشوّقهم إلى ذلك الخير. وقال: (أُوْنِيبُكُمْ) ولم يقل: "أُوخبركم"؛ لأنّ النبأ إنما يقال في الأمور الهامّة، كقوله: {عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ} (١) عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ (٢) { [النبأ]؛ ولهذا قيل للنبيّ: "نبيّ"، ولم يُقل: "مُخَبِّر". فهذا أمر هامّ يحتاج إلى الإنباء عنه. وقوله: (بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ)، ولم يقل: "من ذلك"؛ لأنّ المخاطب جميع الناس. والمشار إليه ما سبق من متاع الحياة الدنيا بأنواعها السبعة. وأشار إليها بلفظ المفرد المذكّر من أجل طي ذكره بشيء واحد، كما أنّه قال: بخير من ذلكم المذكور حتّى لا يشار إلى التفصيل فيه؛ لأنّ الدنيا كلّها في الواقع ينبغي أن يزهد فيها الإنسان ولا يحتسبها شيئاً، كقوله ﷺ: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت

هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه"^{٦٤} ولم يذكرها؛ تحقيراً لها. وجواب الاستفهام هو مضمون قوله: (لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ..). انتهى كلامه.

(لِلَّذِينَ اتَّقَوْا): قال السمرقندي: أي اتقوا الشرك والفواحش والكبائر. وقيل: للذين اتقوا الزينة، فلا تشغلهم عن طاعة الله. وقال الواحدي: قال ابن عباس في رواية عطاء: يريد: المهاجرين والأنصار، أراد الله أن يعزيهم، ويشوقهم إلى المعاد. قال العلماء: ويدخل تحت هذا الخطاب كل من اتقى الشرك بظاهر هذا الكلام. (عِنْدَ رَبِّهِمْ): قال الألوسي: قوله تعالى: (عِنْدَ رَبِّهِمْ) يحتمل وجهين: كونه ظرفاً للاستقرار، وكونه صفة للجنات في الأصل قدّم فانتصب حالاً منها، وفي ذكر ذلك إشارة إلى علو رتبة الجنات ورفعة شأنها، وفي التعرّض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المتقين إيدان بمزيد اللطف بهم، والمراد منهم المتبتّلون إليه تعالى المعرضون عمّن سواه. وقال العثيمين: قوله: (لِلَّذِينَ اتَّقَوْا) خبر مقدّم، و(جَنَّاتٌ) مبتدأ مؤخر، وتقديم الخبر يفيد الحصر. والتقوى أحياناً توجه لله عزّ وجلّ كما قال تعالى: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ} [البقرة: ٢٧٨]. وأحياناً نؤمر باتّقاء يوم القيامة كما في قوله: {وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ} [البقرة: ٢٨١]. وأحياناً نؤمر باتّقاء النار: {وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} [آل عمران: ١٣١]. ولكن المعاني وإن اتفقت في أصل الوقاية، فإنها تختلف؛ لأن تقوى الله تستلزم الخوف منه وتعظيمه. أمّا النار فإن تقواها تستلزم الخوف منها فقط، لكنّها ليست تقوى عبادة وإنابة وتعلّق بها، بل تقوى فرار منها، وكذلك تقوى اليوم الذي نرجع فيه إلى الله، وهو يوم القيامة. فقوله: (لِلَّذِينَ اتَّقَوْا) ينبغي أن نحملها على أعلى أنواع التقوى وأفضلها، وهي تقوى الله، لا تقوى اليوم الآخر، ولا تقوى النار؛ لأن تقوى الله تحمّل على تقوى اليوم الآخر، وعلى تقوى النار. قال بعض العلماء في تقوى الله: أن تعمل بطاعة الله، على نور من الله، ترجو ثواب الله، وأن تترك ما نهى الله، على نور من الله، تخشى عقاب الله. وهذا يتضمّن الإخلاص والعلم. (العلم) من قوله: على نور من الله. و(الإخلاص) من قوله: ترجو ثواب الله، وتخشى عقاب الله. يعني: لا يحملك على هذا حبّ الدنيا أو الجاه أو الرئاسة، أو ما أشبه ذلك. وقال بعض العلماء: إنّ تقوى الله: أن يخلّي الإنسان جميع الذنوب صغيرها وكبيرها. وقال بعض العلماء: تقوى الله: اتّخاذ وقاية من عذاب الله، بفعل أوامره واجتناب نواهيه. وهذا أجمع ما قيل في التقوى. ثم اعلم أنّ التقوى أحياناً تقرن بالبرّ، وأحياناً تفرد، فإن قرنت بالبرّ صار معناها: اجتناب المعاصي، وصار معنى البرّ: فعل الطاعات. وإن أفردت عنه صارت شاملة لفعل الأوامر واجتناب

^{٦٤}. أخرجه البخاري ومسلم.

النواهي. ولهذا الاستعمال في الكلمات نظائر كثيرة، كالفقير والمسكين، الفقير والمسكين إن ذكرا جميعًا صار لكل واحد منهما معنى، وإن أفرد أحدهما صار بمعنى واحد. كذلك الإيمان والإسلام عند الأفراد يدخل أحدهما في الآخر، وعند الجمع يكون لكل واحد منهما معنى غير الآخر. وقوله: (عِنْدَ رَبِّهِمْ): العندية هنا: تفيد فضلًا عظيمًا؛ لأنها هي القرب من الله، ولا أقرب من شيء يكون سقفه عرش الله.

(جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا): قال العثيمين: (جَنَّاتٌ): أي كثيرة ومتنوعة، ذكر الله في سورة الرحمن أن أجناتها أربعة، فقال: {وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ} [الرحمن: ٤٦]، ثم قال: {وَمِنْ دُونِهَا جَنَّاتٌ} [الرحمن: ٦٢]، وأخبر النبي ﷺ: "أنها جنتان من ذهب وجنتان من فضة" ^{٦٥}، وهذا باعتبار الجنس. أما الأنواع فكثيرة؛ لأن لكل أمة ما يختص بها من الثواب، ولكل فرد من الأمة ما يختص به من الثواب. ونحن نعرف الآن أن الفواكه في الدنيا اسمها واحد، ولكنها تختلف، فالرمان مثلاً في هذا البستان يكون جيّداً، وفي هذا البستان يكون رديئاً، وكذلك بقيّة الفواكه. كذلك الجنة تختلف حتى وإن اشتركت في أن كلّها رمان، وكلّها فواكه وما أشبه ذلك، فإنها تختلف من شخص لآخر، كما قال تعالى: {وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا} [الأنعام: ١٣٢]، وأخبر النبي ﷺ: "أن أهل الجنة يتراءون أصحاب الغرف العالية كما تتراءون الكوكب الدرّي الغابر في الأفق" ^{٦٦}، فهي درجات عظيمة، فهنا قال: (جَنَّاتٌ) بالجمع؛ لتعدد أجناسها وأنواعها وأفرادها. انتهى كلامه. (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ): أي تنخرق بين جوانبها وأرجائها الأنهار من أنواع الأشربة من العسل واللبن والخمر والماء وغير ذلك مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. قال العثيمين: وقوله: (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ): ليس من تحت أرضها، بل من فوق أرضها، لكن من تحت أشجارها وقصورها، أنهار مطّردة، وأنهار مختلفة الأنواع، أربعة أنواع: أنهار من ماء غير آسن، وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمه، وأنهار من خمر لذة للشاربين، وأنهار من عسل مصقّى. هذا الماء لم يخرج من الآبار، ولم يذب من الجليد، وهذا العسل لم يخرج من نحل، وهذا اللبن لم يخرج من بهيمة، ولكن الذي خلق هذا في الدنيا من هذه الأشياء المعلومة قادر على أن يخلق عزّ وجلّ في الآخرة ابتداء. فهذه الأنواع الأربعة تجري من تحت هذه القصور، والأشجار اليانعة التي تبهج

^{٦٥}. أخرجه البخاوي ومسلم.

^{٦٦}. أخرجه البخاري ومسلم.

الناظرين وتسّر القلب لا يتصوّر الإنسان ما فيها من النعيم. وقوله تعالى: (خَالِدِينَ فِيهَا): هذا أيضاً من كمال النعيم، أي لا يذوقون فيها الموت، بل يقال لهم: "خلود ولا موت"^{٦٧}. انتهى كلام العثيمين.

(وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ): قال الرازي: وتحقيق القول فيه: أنّ النعمة وإن عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتي لا يحصل الأنس إلا بهنّ، ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكلّ مطلوب، فقال: (مُطَهَّرَةٌ)، ويدخل في ذلك: الطهارة من الحيض، والنفاس، وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا ممّا ينفر عنه الطبع، ويدخل فيه: كونهنّ مطهّرات من الأخلاق الذميمة، ومن القبح وتشويه الحلقة، ويدخل فيه: كونهنّ مطهّرات من سوء العشرة. وقال العثيمين: وقوله: {وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ}: معطوفة على قوله: (جَنّاتٍ)، وعطفها عليها؛ لاختلاف في نوع التلذّذ، فالتلذّذ بالجَنّات تلذّذ شهوة بطن، والتلذّذ بالأزواج تلذّذ من نوع آخر. والإنسان الذي له زوجة في الدنيا، تبقى زوجة له في الآخرة، وإذا كانت ذات زوجين، فإنها تختار بينهما. وإذا لم يكن للرجل زوجة، ولا للمرأة زوج في الدنيا، فإنه في الجنة يزوّج هذا من هذه. وهناك أزواج أيضاً من نوع آخر، وهنّ الحور العين، داخلة في قوله: (وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ). وقوله تعالى: (مُطَهَّرَةٌ): أي من كلّ رجس حسّي أو معنويّ. فالحسّي: مثل البول والغائط والحيض والعرق المنتن والمخاط وما أشبه ذلك. والمعنويّ: مثل الغلّ والحقد والفجور وكراهية الزوج وما أشبه ذلك. وذلك لأن الله أطلق فقال: (مُطَهَّرَةٌ) ولم يقل: من كذا وكذا، فدّل على العموم؛ لأن من القواعد المعروفة: أنّ حذف المعمول يؤذن بعموم العامل.

(وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ): قال أبو حيّان: بدأ أولاً بذكر المقرّ، وهو الجنّات، ثم انتقل من ذكرها إلى ذكر ما يحصل به الأنس التامّ من الأزواج المطهّرة، ثم انتقل من ذلك إلى ما هو أعظم الأشياء وهو رضا الله عنهم، فحصل بمجموع ذلك اللذة الجسمانيّة والفرح الروحانيّ، حيث علم برضا الله عنه، ففي هذه الآية الانتقال من عالٍ إلى أعلى منه. وقال ابن كثير: أي يحلّ عليهم رضوانه، فلا يسخط عليهم بعده أبداً؛ ولهذا قال تعالى في الآية الأخرى: {وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ} [التوبة: ٢٧]، أي أعظم ممّا أعطاهم من النعيم المقيم. وقال الألوسي: (مِّنَ اللَّهِ): صفة لرضوان مؤكّدة لما أفاده التنوين من الفخامة. وقال القاسمي: (وَرِضْوَانٌ): التنوين للتفخيم، أي رضوان لا يقدر قدره، وهذه اللذة الروحانيّة تتمّة ما حصل لهم من اللذات الجسمانيّة وأكبرها. وقال العثيمين: (وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ): هذا من أعظم شيء، أنّ الله يحلّ

^{٦٧}. أخرجه البخاري ومسلم.

عليهم رضاه فلا يسخط عليهم بعده أبداً، كما قال تعالى لما عدّد نعيم أهل الجنة: {وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ} [التوبة: ٧٢]. وأعظم من ذلك النظر إلى وجه الله، كما قال الله تعالى: {لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ} [يونس: ٢٦]، فلا ألدّ ولا أمتع ولا أحسن لأهل الجنة من النظر إلى وجه الله. فأعلى شيء هو النظر إلى وجه الله، والرضوان يليه، ثم المتع الجسديّة في الجنة تلي هذا؛ ولهذا قال: {وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ} فأفرده بالذكر؛ لأنه نعيم قلب، وما سبقه نعيم بدن وجسد؛ ولهذا يقول الله في الحديث القدسيّ: "إني أحلّ عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً"^{٦٨}.

(وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ): قال مكّي: أي ذو بصر بمن يتّقيه ويخافه ممّن لا يتّقيه ويتّبع الشهوات. وقال ابن عطية: هذا وعد ووعيد. وقال ابن الجوزي: أي يعلم من يؤثّر ما عنده ممّن يؤثّر شهوات الدنيا، فهو يجازيهم على أفعالهم. وقال ابن كثير: أي يعطي كلّاً بحسب ما يستحقّه من العطاء. وقال الألوسي: أي خبير بهم وبأحوالهم وأفعالهم، فيثيب المحسن فضلاً، ويعاقب المسيء عدلاً، أو خبير بأحوال الذين اتّقوا؛ فلذلك أعدّ لهم ما أعدّ، فالعباد على الأول: عامّ، وعلى الثاني: خاصّ. وقال القاسميّ: أي الله عالم بمصالح العباد، فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة، وأن يزهّدوا فيما زهّدهم فيه من أمور الدنيا. وقال العثيمين: وقوله: (وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ): أي الذين يريدون الدنيا، والذين يريدون الآخرة، فهو بصير بهم بصر نظر وبصر علم، أمّا بصر النظر فلا يغيب عن نظره شيء، وأمّا بصر العلم فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر. وقوله: (بِالْعِبَادِ): أي العبوديّة العامّة، فهو بصير بكلّ العباد، مؤمنهم وكافرهم، برّهم وفاجرهم، متّقيهم وعاصيهم، وهو سبحانه بصير بمن يستحقّ أن يكون من المتّقين، وبصير بمن يستحقّ أن يكون من العاصين، المعصية بحكمته وعدله، والطاعة برحمته وفضله.

قال الله تعالى: {الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} (١٦):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال أبو حيّان: لما ذكر الله أنّ الجنة للمتّقين ذكر شيئاً من صفاتهم.

^{٦٨}. أخرجه البخاري ومسلم.

وقال الثعالبي: فسر سبحانه في هذه الآية أحوال المتقين الموعودين بالجنات.

وقال البقاعي: لما أخبر سبحانه وتعالى بأنه بصير بمن يستحق ما أعد من الفوز، أتبعه ما استحقوا ذلك به من الأوصاف.

• تفسير الآية:

(الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا): قال الرازي: في إعراب موضع: (الَّذِينَ يَقُولُونَ) وجوه: الأول: أنه خفض صفة للذين اتقوا، وتقدير الآية: للذين اتقوا الذين يقولون، ويجوز أن يكون صفة للعباد، والتقدير: والله بصير بالعباد وأولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات كذا وكذا. الثاني: أن يكون نصباً على المدح. الثالث: أن يكون رفعاً على التخصيص، والتقدير: هم الذين يقولون كذا وكذا. وقال القرطبي: (الَّذِينَ): بدل من قوله: {لِلَّذِينَ اتَّقَوْا}، وإن شئت كان رفعاً، أي هم الذين، أو نصباً على المدح. وقال ابن عاشور: قوله: (الَّذِينَ يَقُولُونَ): عطف بيان. (رَبَّنَا): أي يا ربنا. (إِنَّنَا آمَنَّا): أي صدقنا بكل ما يجب الإيمان به. وقال العثيمين: قوله: (الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا): هذا بيان للذين اتقوا ربهم، لا للعباد؛ لأن العباد كلهم لا يتصفون بهذه الصفات، لكن المتقين منهم هم الذين يتصفون بهذه الصفات. وقوله: (يَقُولُونَ) يريد بذلك القول باللسان، والاعتقاد بالجنان؛ لأن الله إذا أطلق القول بالإيمان ولم يتعقبه كان المراد به: القول باللسان، والعقد بالجنان. ودليل ذلك: قوله تعالى: {وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة: ٨]، لما كان المراد بهذا القول: القول باللسان فقط، قال: {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ}، أما إذا أطلق الله قول اللسان {آمَنَّا}، فإنه يريد به: القول باللسان، والعقد بالجنان؛ ولهذا قال الله: {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ} [البقرة: ١٣٦]، فلا يريد منا أن نقول ذلك بألسنتنا فقط، بل بألسنتنا وقلوبنا. وقوله: (الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا) توسلوا إلى الله بربوبيته؛ للإخبار بحالهم في الإيمان به، كأهم يقولون: ربنا آمنا، ولكننا لم نصل إلى الإيمان إلا بربوبيتك لنا، تلك الربوبية الخاصة المقتضية للعناية التامة. وقوله: (إِنَّنَا آمَنَّا): الإيمان ليس هو مجرد التصديق؛ ولهذا يقال: (آمنا به)، ويقال: (آمنا له)، وبينهما فرق، والإيمان لا بد أن يكون مقروناً بقبول وإذعان، يعني: يصدق، ثم يقبل، ثم يُدْعَن، فهذا هو الإيمان؛ ولهذا يقال: (آمنت به) ولا يقال: (آمنته)، ولو كان الإيمان مراداً للتصديق لصح أن يقال: (آمنته) كما يقال: (صدقته)؛ ولهذا كلنا يعلم أن أبا طالب مصدق لرسول الله ﷺ، ويرى أن ما أخبر به مثل الشمس، حتى إنه يقرّ بذلك في قصائده ويقول:

ولقد علمتُ بأنَّ دينَ مُحَمَّدٍ ... من خير أديان البرية دينا

لولا الملامة أو حذار مسببة ... لرأيتني سمحًا بذاك مبينا

إذا هو مصدّق، لكن لم يكن تصديقه هذا متضمّنًا للقبول والإذعان، فلم يقبل منه.

(فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا): قال البغوي: أي استرها علينا، وتجاوز عنا. وقال العثيمين: (فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا): (الفاء) هنا للسببية، أي بسبب إيماننا فاغفر لنا؛ لأن الإيمان لا شك أنه وسيلة للمغفرة، وكلّما قوي الإيمان قويت أسباب المغفرة، حتى إنه إذا أخلص الإنسان إيمانه صارت حسناته تذهب سيئاته؛ ولهذا قال: (فَاغْفِرْ لَنَا)، أي بسبب الإيمان اغفر لنا، وهذا من باب التوسّل بالطاعة لقبول الدعاء. وقوله: (اغْفِرْ) فعل دعاء، وليس فعل أمر؛ لأن العبد لا يأمر الله لكنّه يدعوه. إذا كل فعل بصيغة الأمر موجّه إلى الله يسمّى فعل دعاء، ولا يسمّى فعل أمر. والمغفرة: مأخوذة من الغفر، وهو الستر مع الوقاية، ومنه المعفّر الذي يلبسه المقاتل في رأسه ليستر الرأس ويقيه السهام، فليست المغفرة مجرد الستر، بل هي ستر ووقاية؛ ولهذا نقول: مغفرة الذنوب سترها عن الناس، والعفو عن عقوباتها. ويدلّ لهذا أن الله يخلو يوم القيامة بعبده المؤمن، ويقرّره بذنوبه، يقول: عملت كذا، وعملت كذا وكذا، وعملت كذا حتى يقرّ، فيقول الله: "قد سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم"^{٦٩}، يعني: لا أجازيك عليها. وقوله: (ذُنُوبَنَا): الذنوب: هي المعاصي. وهي إمّا كبائر، وإمّا صغائر، وكلّها تحتاج إلى مغفرة. والصغائر إمّا أن تكفّر بالحسنات أو بالتوبة، فإذا كفّرت بالحسنات فإنّها تمحى فقط، ولا تبدّل بحسنات، وإذا كفّرت بتوبة أبدلت بحسنات، كما قال تعالى: {إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ} [هود: ١١٤]، وقال: {إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ..} [الفرقان: ٧٠].

(وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ): قال القاسمي: قال الحاكم: في الآية دلالة على أنّه يجوز للداعي أن يذكر طاعاته وما تقرّب به إلى الله، ثم يدعو. ويؤيّده ما في الصحيحين من حديث أصحاب الغار، وتوسّل كلّ منهم بصالح عمله، ثم تفرّج الباري تعالى عنهم. وقال العثيمين: وقوله تعالى: (وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ): من الوقاية، والمراد: قنا العذاب عند استحقاقنا له، وقنا العذاب حتى لا نعمل العمل الذي يوصلنا إلى العذاب.

^{٦٩}. أخرجه البخاري ومسلم.

قال الله تعالى: {الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ (١٧)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال أبو حيان: لما ذكر الله الإيمان بالقول، أخبر بالوصف الدال على حبس النفس على ما هو شاق عليها من التكليف...

وقال البقاعي: قال الحرالي: لما وصف تقوى قلوبهم باطناً وأدب مقالهم ظاهراً وصف لهم أحوال أنفسهم؛ ليتطابق ظاهر أمرهم بمتوسطه وباطنه.

• تفسير الآية:

(الصَّابِرِينَ): قيل نصب (الصَّابِرِينَ) على المدح بتقدير: أعني الصابرين. وقيل: (الصَّابِرِينَ) في موضع جر على البدل من الذين. و(الصَّابِرِينَ): أي الصابرين على فعل الطاعة، وعلى ترك المعصية، وعلى أقدار الله المؤلمة؛ لأن حذف المتعلق يشعر بالعموم. قال الرازي: المراد كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات، وفي ترك المحظورات، وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد، وذلك بأن لا يجزعوا، بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله. وقيل: أي الصابرين عما زُين للناس من حُب الشهوات. وقيل: أي الصابرين في البأساء والضراء وحين البأس، أي في القتال. وقيل: أي الصائمين. وقال العثيمين: قوله تعالى: (الصَّابِرِينَ): نعت لقوله: (لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ)، والصابر: اسم فاعل من الصبر، وهو في الأصل: الحبس. والمراد به شرعاً: حبس النفس عن محارم الله. وأنواع الصبر ثلاثة: صبر على طاعة الله، وصبر عن معصية الله، وصبر على أقدار الله المؤلمة.

(وَالصَّادِقِينَ): قيل: أي في إيمانهم. وقيل: في السر والعلانية. وقيل: أي في أقوالهم وأفعالهم ونياتهم. قال الماوردي: الصدق في القول: الإخبار بالحق. والصدق في الفعل: إتمام العمل. والصدق في النية: إمضاء العزم. وقال العثيمين: وقوله تعالى: الصدق: هو المطابقة للواقع، والصادق هو الذي يكون خبره مطابقاً للواقع. والكاذب خلاف ذلك. والصدق: يكون بالقول ويكون بالفعل، ويكون مع الله ويكون مع عباد الله. والصدقية مرتبة تلي مرتبة النبوة. والصدق بالقول: هو مطابقة القول للواقع. وأما صدق الفعل: فهو أن لا يظهر خلاف الباطن.

(وَالْقَانِتِينَ): في المراد بذلك تسعة أقوال: الأول: أي المطيعين، قاله قتادة. الثاني: أي القائمين على العبادة، قاله الزجاج. الثالث: أي الداعين الله كثيرا المتضرعين إليه. الرابع: أي القائمين بالواجبات. الخامس: أي المخلصين لله في جميع أمورهم الدائمين على ذلك. السادس: أي الحافظين للغيب. السابع: أي القائمين بالحق. الثامن: أي الخاشعين. التاسع: أي المصلين^{٧٠}. وقال العثيمين: القانتون: اسم فاعل من القنوت، والقنوت يطلق على عدة معانٍ، وأنسبها لهذه الآية: أنَّ المراد بالقنوت: دوام الطاعة مع الخشوع والخضوع لله، بحيث يكون الإنسان مديماً لطاعة الله مقبلاً على الله سبحانه وتعالى في طاعته.

(وَالْمُنْفِقِينَ): أي فرضا ونفلا، سراً وعلانية. قال العثيمين: وقوله: (وَالْمُنْفِقِينَ): المنفقون من أنفق، أي بذل النفقة، والنفقة هي إخراج المال.

(وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ): قال الماوردي: فيه ثلاثة تأويلات: أحدها: يعني المصلين بالأسحار، قاله قتادة. الثاني: أنهم المستغفرون قولاً بالأسحار يسألون الله المغفرة، قاله ابن عمر، وابن مسعود، وأنس بن مالك. الثالث: أنهم يشهدون الصبح في جماعة، قاله زيد بن أسلم. والسَّحَرُ من الليل: هو قبيل الفجر. وقال ابن الجوزي: قال إبراهيم بن السري: السَّحَرُ: الوقت الذي قبل طلوع الفجر، وهو أول إدبار الليل إلى طلوع الفجر، فوصفهم الله بهذه الطاعات ثم وصفهم بأنهم؛ لشدة خوفهم يستغفرون. وقال الرازي: قوله (وَالصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ...) أكمل من قوله: الذين يصبرون ويصدقون...؛ لأن قوله: (الصَّابِرِينَ) يدل على أنَّ هذا المعنى عادتهم وخلقهم، وأنهم لا ينفكون عنها. وقال البيضاوي: الآية حصر لمقامات السالك على أحسن ترتيب، فإنَّ معاملته مع الله إمَّا توسَّل وإمَّا طلب، والتوسَّل إمَّا بالنفس وهو منعها عن الرذائل وحبسها على الفضائل والصبر يشملهما، وإمَّا بالبدن، وهو إمَّا قولي وهو الصدق، وإمَّا فعلي وهو القنوت الذي هو ملازمة الطاعة، وإمَّا بالمال وهو الإنفاق في سبيل الخير، وإمَّا الطلب فبالاستغفار؛ لأن المغفرة أعظم المطالب بل الجامع لها. وتوسيط (الواو) بينهما؛ للدلالة على استقلال كل واحد منها وكماهم فيها، أو لتغاير الموصوفين بها. وتخصيص الأسحار؛ لأن الدعاء فيها أقرب إلى الإجابة؛ لأن العبادة حينئذ أشقَّ والنفس أصفى والروع أجمع للمجتهدين. وقال الألوسي: تخصيص الأسحار بالاستغفار؛ لأن الدعاء فيها أقرب إلى الإجابة؛ إذ العبادة حينئذ أشقَّ والنفس أصفى والروع أجمع. وتوسيط (الواو) بين هذه الصفات المذكورة: إمَّا لأن الموصوف بها متعدّد وإمَّا للدلالة على استقلال كل

^{٧٠}. ولمزيد فائدة انظر تفسير الآية رقم (٢٣٨) من سورة البقرة.

منها وكمالهم فيها. وقال العثيمين: وقوله: (وَالْمُسْتَغْفِرِينَ): المستغفرون: هم السائلون لمغفرة الله، والمغفرة: هي ستر الذنب والتجاوز عنه. وسؤال المغفرة يغني عن سؤال الوقاية من النار، إلا أنه في باب الدعاء ينبغي البسط؛ لأربعة أسباب: الأول: أن يستحضر الإنسان جميع ما يدعو به بأنواعه. الثاني: أن الدعاء مخاطبة لله، وكلما تبسّط الإنسان مع الله في المخاطبة كان ذلك أشوق وأحب إليه مما لو دعا على سبيل الاختصار. الثالث: أنه كلما ازداد دعاءً، ازداد وقربه إلى الله. الرابع: أنه كلما ازداد دعاء كان فيه إظهاراً لافتقار الإنسان إلى ربه. وقوله: (بِالْأَسْحَارِ): الباء: هنا للظرفية، أي فيها. والأسحار جمع سحر، وهو آخر الليل، أي يسألون المغفرة في هذا الوقت من الزمن في آخر الليل؛ لأنه وقت نزول الله إلى السماء الدنيا؛ ولأنه وقت فراغهم من التهجد، والإنسان مطلوب منه إذا فرغ من العبادة أن يستغفر الله؛ ولهذا يشرع لنا أن نستغفر الله ثلاثاً بعد الصلاة. وسؤال المغفرة بعد الانتهاء من العبادة فيه كمال الذل لله، وأن الإنسان لا يعجب بعمله بل يخشى من التقصير فيه. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٨)}

• سبب نزول الآية:

قال القرطبي: قال الكلبي: لما ظهر رسول الله ﷺ بالمدينة قدم عليه حبران من أحبار أهل الشام، فلما أبصرا المدينة قال أحدهما لصاحبه: ما أشبه هذه المدينة بصفة مدينة النبي الذي يخرج في آخر الزمان!. فلما دخلا على النبي ﷺ عرفاه بالصفة والنعته، فقالا له: أنت محمد؟ قال نعم. قالوا: وأنت أحمد؟ قال: نعم. قالوا: نسألك عن شهادة، فإن أنت أخبرتنا بما آمنا بك وصدقناك. فقال لهما رسول الله . صلى الله عليه وسلم: سألني. فقالوا: أخبرنا عن أعظم شهادة في كتاب الله. فأنزل الله على نبيه: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ}، فأسلم الرجلان وصدقوا برسول الله ﷺ.

وقال الألوسي: قيل: نزلت في نصارى نجران لما حاجوا في أمر عيسى. وقيل: نزلت في اليهود والنصارى لما تركوا اسم الإسلام وتسموا باليهودية والنصرانية، وقيل: إنهم قالوا: ديننا أفضل من دينك، فنزلت الآية.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله: {الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا}، أردفه بأن بيّن أنّ دلائل الإيمان ظاهرة جليّة، فقال: {شَهِدَ اللَّهُ..}.

● تفسير الآية:

(شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): (شَهِدَ اللَّهُ): في المراد بها هنا أقوال: الأول: أي قضى وحكم، قاله مجاهد، والقراء، وأبو عبيدة. الثاني: أي عَلِمَ الله. الثالث: أي بيّن وأعلم، قاله ثعلب، والزجاج، والقرطبي، قال الزجاج: الشاهد هو الذي يعلم الشيء ويبيّنه، وقد دلّنا الله على وحدانيّته بما خلّق وبيّن. وقال القرطبي: (شَهِدَ اللَّهُ): أي بيّن وأعلم، كما يقال: شهد فلان عند القاضي إذا بيّن وأعلم لمن الحق، أو على من هو. الرابع: أمّا الشهادة من الله بأنّه لا إله إلا هو. قال الماوردي: ويحتمل هذا أمرين: أحدهما: أن يكون معناها الإخبار بذلك؛ تأكيداً للخبر بالمشاهدة، كإخبار الشاهد بما شاهد؛ لأنه أوكد للخبر. الثاني: أنه أحدث من أفعاله المشاهدة ما قامت مقام الشهادة بأن لا إله إلا هو. وقال العثيمين: قوله: (شَهِدَ اللَّهُ): الشهادة قد تكون بالقول، وقد تكون بالفعل. وشهادة الله لنفسه بانفراده بالالوهيّة هنا كشهادته لرسوله ﷺ بأنّه أنزل عليه الكتاب بقوله: {لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُ يَشْهَدُونَ} [النساء: ١٦٦]، فقد شهد عزّ وجلّ هو وملائكته لنفسه بالوحدانيّة، ولنبيّه ﷺ. بالرسالة، والشهادة في الموضوعين قوليّة. وأمّا الشهادة الفعلية ففيما يظهره الله من آياته، فكلّ الكائنات تشهد لله بالوحدانيّة بلسان الحال، وكذلك تأييده لنبيّه بالنصر، وجعل العاقبة له، هو شهادة له بأنه رسول الله حقّاً. وقوله: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): أي لا معبود حقّ إلا الله، فكلّ ما عبّد من دون الله فهو باطل، وإن سُمّي إلهاً؛ فإن ألوهيّته مجرد تسمية. كما قال تعالى: {مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ} [يوسف: ٤٠]، فلا معبود حقّ إلا الله. وأمّا المعبود باطلاً فهو موجود، كما سَمّى الله الأصنام آلهة في قوله: {وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ} [يس: ٧٤].

(وَالْمَلَكُ): قال البغوي: أي وشهدت الملائكة، قيل: معنى شهادة الله: الإخبار والإعلام. ومعنى شهادة الملائكة والمؤمنين: الإقرار. وقال الألوسي: وقَدّم الملائكة؛ لأنّ فيهم من هو واسطة لإفادة العلم لنبيه. وقيل: لأن علمهم كلّهم ضروري بخلاف البشر فإنّ علمهم ضروري واكتسابي.

(وَأُولُوا الْعِلْمِ): قال القرطبي: قيل: إنَّ المراد بأولي العلم: الأنبياء . عليهم السلام .. وقال ابن كيسان: المهاجرون والأنصار. وقال مقاتل: مؤمنوا أهل الكتاب. وقال السُّدِّيّ، والكلبيّ: المؤمنون كلّهم، وهو الأظهر؛ لأنه عامّ. قال ابن كثير: هذه خصوصيّة عظيمة للعلماء في هذا المقام.

(قَائِمًا بِالْقِسْطِ): أي بالعدل، قال الماورديّ: ويحتمل قيامه بالعدل وجهين: أحدهما: أن يتكفّل لهم بالعدل فيهم، من قولهم: قد قام فلان بهذا الأمر إذا تكفّل به، فيكون القيام بمعنى الكفالة. الثاني: معناه: أن قيام ما خلق وقضى بالعدل، أي ثباته، فيكون قيامه بمعنى: الثبات. وقيل: (بِالْقِسْطِ): أي قائمًا بتدبير الخلق، كما يقال: فلان قائم بأمر فلان، أي مدبّر له ومتعهّد لأسبابه. وقال العثيمين: وقوله تعالى: (قَائِمًا بِالْقِسْطِ): أي بالعدل في أحكامه التكليفيّة، وأحكامه القضائيّة والجزائيّة، فليس فيها جور، وتتضمّن الفضل والعفو والإحسان؛ ولهذا قال تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: ٢٨٦]، هذا أمر زائد على العدل. ومن ذلك أنه يجزي الحسنة بعشر أمثالها، إلى سبعمائة ضعف، إلى أضعاف كثيرة، والسيئة بمثلها أو يعفو، إلا من كان كافرًا فليس أهلاً للعفو، فلا يعفى عنه. والله يقتصّ للمظلوم من الظالم، إمّا بإجابة دعوة المظلوم إن دعا على ظلمه في الدنيا، وإمّا بالأخذ من حسناته يوم القيامة.

(لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): قال القرطبيّ: كرّر؛ لأن الأولى حلّت محلّ الدعوى، والشهادة الثانية حلّت محلّ الحكم. وقال ابن كثير: هي تأكيد لما سبق. وقال الألوسيّ: قوله: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) تكرير للمشهود به؛ للتأكيد، وفيه إشارة إلى مزيد الاعتناء بمعرفة أدلّته؛ لأن تثبيت المدعى إنّما يكون بالدليل، والاعتناء به يقتضي الاعتناء بأدلّته؛ ولينبني عليه قوله تعالى: (الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) فيعلم أنه المنعوت بهما. وقيل: لا تكرار؛ لأن الأول شهادة الله وحده، والثاني: شهادة الملائكة وأولي العلم. وقال العثيمين: وقوله: (قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): هذا حكم بعد الشهادة، فشهد الله لنفسه أنه لا إله إلا هو، وحكم لنفسه أيضًا بأن لا إله إلا هو، فاجتمع في كلامه عزّ وجلّ الشهادة والحكم، فكان شاهدًا لنفسه، حاكمًا لها بالألوهيّة؛ لأن المعروف في المحاكمات والمرافعات أن تؤدّى الشهادة أولًا، ثم يأتي الحكم، فالله شهد أولًا، وأخبر بمن شهد معه، ثم حكم ثانيًا.

(الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ): قال الطبري: (الْعَزِيزُ): أي الذي لا يمتنع عليه شيء أراده، ولا ينتصر منه أحد عاقبة. (الْحَكِيمُ): أي في تدبيره، فلا يدخله خلل. وقال البيضاوي: قدّم (الْعَزِيزُ)؛ لتقديم العلم بقدرته على العلم

بحكمته. وقال العثيمين: يؤخذ من قوله: (الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ): إثبات العزة والحكمة لله، وأنَّ عزة الله مبنية على الحكمة، وتنزيل الأشياء في منازلها، وهذا مأخوذ من ضمَّ الاسمين الكريمين بعضهما إلى بعض؛ لأن العزيز من المخلوقين قد تأخذه العزة بالإثم فلا يقول الحق، أما الله فإنه يقول الحق مع كمال عزته.

قال الله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ
الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩)}:

• سبب نزول الآية:

قال الواحدي: قال ابن عباس: افتخر المشركون بآبائهم، فقال كلُّ فريق منهم: لا دين إلَّا ديننا، وهو دين الله منذ بعث الله آدم، فكذبهم الله، فقال: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}، يعني الذي جاء به محمد . عليه الصلاة والسلام ..

قال ابن الجوزي: قال أبو سليمان الدمشقي: لما ادّعت اليهود أنه لا دين أفضل من اليهودية، وادّعت النصارى أنه لا دين أفضل من النصرانية، نزلت هذه الآية.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال السعدي: لما قرّر الله أنه الإله الحقّ المعبود، بيّن العبادة والدين الذي يتعيّن أن يعبد به ويدان له، وهو الإسلام.

• تفسير الآية:

(إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ): قال الماوردي: فيه وجهان: أحدهما: أنَّ المتدين عند الله بالإسلام من سلم من النواهي. الثاني: أنَّ الدين هنا الطاعة، فصار كأنّه قال: إنَّ الطاعة لله هي الإسلام. وقال البغوي: يعني الدين المرضي الصحيح. قال قتادة: أي شهادة أن لا إله إلا الله والإقرار بما جاء من عند الله، وهو دين الله الذي شرع لنفسه، وبعث به رسله، ودلّ عليه أوليائه، ولا يقبل غيره ولا يجزي إلا به. وقال الواحدي: وأصل الدين في اللغة: الجزاء. ثم الطاعة تسمّى ديناً؛ لأنها للجزاء، وكلّ ما يطاع الله به فهو دين، فاليهود يدعون أنهم يطيعون بما أتاهم به موسى، فذلك دين اليهودية، وكذلك النصارى، وكلّ فرقة،

والمسلمون يطيعونه بما أتاهم به مُحَمَّد ﷺ، فهو دين الإسلام، والله يقول: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ): ومعنى الإسلام في اللغة: الدخول في السِّلَم، أي في الانقياد والمتابعة، قال الله: {وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ} [النساء: ٩٤]، أي انقاد لكم وتابعكم. وقيل: أصله: السِّلَم. ف(أَسَلَمَ): دخل في السِّلَم، كقولهم: (أشْتى)، و(أَفْحَطَ)، و(أَرْبَعَ). وأصل السِّلَم: السَّلَامَة؛ لأنه انقياد على السلامة. ثم من الإسلام ما هو متابعة وانقياد باللسان دون القلب، وهو قوله: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلَمْنَا} [الحجرات: ١٤]، أي انقذنا من خوف السيف. ومنه ما هو متابعة وانقياد باللسان والقلب، وهو قوله: {قَالَ أَسَلَّمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} [البقرة: ١٣١]، فهذا معنى الإسلام. وذكر ابن الأنباري في المسلم قولاً آخر، وهو أَنَّ المسلم معناه: المخلص لله العبادة، من قولهم: (سَلَّمَ الشيء لفلان)، أي خلَّصه له، و (سَلِمَ له الشيء)، أي خلَّصَ له. فعلى هذا الإسلام معناه: إخلاص الدين والعقيدة لله، وهو التبرُّء عن الشرك. وأصله أيضاً من السلامة؛ لأنه يعود إلى أن يُسَلِّمَ دينه لله، حتى يكون له سالماً من غير شريك. وقال ابن عطية: (الدِّين) في هذه الآية: الطاعة والمِلَّة، والمعنى: أنَّ الدين المقبول أو النافع أو المقرر. وقال ابن الجوزي: قال الزجاج: الدين: اسم لجميع ما تعبد الله به خلقه، وأمرهم بالإقامة عليه، وأن يكون عادتهم، وبه يجزيهم. وقال شيخنا علي بن عبيد الله: الدين: ما التزمه العبد لله. قال ابن قتيبة، والإسلام: الدخول في السلم، أي في الانقياد والمتابعة. وقال ابن عاشور: قوله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) صيغة حصر، وهي تقتضي في اللسان حصر المسند إليه، وهو الدين، في المسند، وهو الإسلام، على قاعدة الحصر بتعريف جزئي الجملة، أي لا دين إلا الإسلام، وقد أكَّد هذا الانحصار بحرف التوكيد. وقوله: (عِنْدَ اللَّهِ) وصف للدين، والعنديَّة عندية الاعتبار والاعتناء وليست عندية علم، فأفاد أنَّ الدين الصحيح هو الإسلام، فيكون قصراً للمسند إليه باعتبار قيد فيه، لا في جميع اعتباراته. وسَمِّي الدين ديناً؛ لأنَّه يترقَّب منه مُتَّبِعُهُ الجزاء عاجلاً أو آجلاً، فما من أهل دين إلا وهم يترقَّبون جزاء من ربِّ ذلك الدين، فالمشركون يطمعون في إعانة الآلهة ووساطتهم ورضاهم عنهم، ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، وأهل الأديان الإلهية يترقَّبون الجزاء الأوفى في الدنيا والآخرة. وقال العثيمين: (الدِّين): يراد به العمل، كما في قوله تعالى: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} [الكافرون: ٦]، أي لكم عملكم ولي عملي، وكما في قوله: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [البينة: ٥]، ويراد به الجزاء كما في قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤]. والمراد به في هذه الآية: العمل، يعني: إنَّ الدين الذي هو عبادة الله والعمل له، هو الإسلام. و(الْإِسْلَامُ): مصدر أسلم يسلم. والإسلام: هو التعبد لله بما شرع،

حال قيام الشريعة. وهذا الإسلام بالمعنى العام. أمّا الإسلام بالمعنى الخاص - وهو المراد هنا - فهو التبعّد لله بشرع محمد ﷺ. والدليل على هذا التقسيم من القرآن: أَنَّ الله وصف إبراهيم . عليه السلام . بأنّه كان حنيفاً مسلماً. وقال عن ملكة سبأ: {وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [النمل: ٤٤]. وقال يعقوب لبنيه: {إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ} [البقرة: ١٣٢]. وقال عن التوراة: {يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا..} [المائدة: ٤٤]. والمراد بالإسلام هنا: الدين كلّهُ بجميع شرائعه الظاهرة والباطنة، فليس قَسِيم الإيمان المذكور في حديث جبريل . عليه السلام .. وقوله: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ: يعني: إنّ المرجع في كون هذا الشيء ديناً أو غير دين، هو الله. انتهى كلامه.

(وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِثًا بَيْنَهُمْ): قال الماوردي: في أهل الكتاب الذين اختلفوا ثلاثة أقاويل: أحدها: أنهم أهل التوراة من اليهود، قاله الربيع. الثاني: أنهم أهل الإنجيل من النصارى، قاله محمد بن جعفر بن الزبير. الثالث: أنهم أهل الكتب كلّها، والمراد بالكتاب الجنس من غير تخصيص، وهو قول بعض المتأخرين. وفيما اختلفوا فيه ثلاثة أقاويل: أحدها: في أديانهم بعد العلم بصحتها. الثاني: في عيسى وما قالوه فيه من غلو وإسراف. الثالث: في دين الإسلام. وفي قوله تعالى: (بَعِثًا بَيْنَهُمْ) وجهان: أحدهما: طلبهم الرياسة. الثاني: عدوهم عن طريق الحق. وقال القرطبي: أخبر تعالى عن اختلاف أهل الكتاب أنّه كان على علمٍ منهم بالحقائق، وأنّه كان بغيا وطلبا للدنيا. قاله بن عمر وغيره. وفي الكلام تقديم وتأخير، والمعنى: وما اختلف الذين أوتوا الكتاب بغيا بينهم إلا من بعد ما جاءهم العلم، قاله الأخفش. قال محمد ابن جعفر بن الزبير: المراد بهذه الآية: النصارى، وهو توبيخ لنصارى نَجْرَانَ. وقال الربيع بن أنس: المراد بها: اليهود. ولفظ الذين أوتوا الكتاب يعمّ اليهود والنصارى، أي (وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ): يعني في نبوة محمد ﷺ، (إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ): يعني بيان صفته ونبوّته في كتبهم. وقيل: أي وما اختلف الذين أوتوا الإنجيل في أمر عيسى وفرّقوا فيه القول إلا من بعد ما جاءهم العلم بأنّ الله إله واحد، وأنّ عيسى عبدالله ورسوله. وقال صدّيق خان: في التعبير عنهم بهذا العنوان: زيادة تقبيح لهم، فإنّ الاختلاف بعد إتيان الكتاب أقبح، وقوله: (إِلَّا مِنْ بَعْدِ) زيادة أخرى، فإنّ الاختلاف بعد العلم أزيد في القباحة، وقوله: (بَعِثًا بَيْنَهُمْ) زيادة ثالثة؛ لأنه في حيّز الحصر فيكون أزيد في القبح. وقال ابن عاشور: وجيء في هذا الإخبار بطريقة مؤذنة بورود سؤال؛ إذ قد جيء بصيغة الحصر؛ لبيان سبب اختلافهم، وكأنّ اختلافهم أمر معلوم للسامع، وهذا أسلوب عجيب في الإخبار عن حالهم إخباراً يتضمّن بيان سببه، وإبطال ما يترأى من الأسباب غير ذلك، مع إظهار

المقابلة بين حال الدين الذي هم عليه يومئذ من الاختلاف، وبين سلامة الإسلام من ذلك. وحذف متعلق الاختلاف في قوله: (وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ)؛ ليشمل كل اختلاف منهم، من مخالفة بعضهم بعضاً في الدين الواحد، ومخالفة أهل كل دين لأهل الدين الآخر، ومخالفة جميعهم للمسلمين في صحة الدين، وحذف متعلق العلم في قوله: (مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ) لذلك، وجعل (بَعْثًا) عقب قوله: (مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ)؛ ليتنازعه كل من فعل (اخْتَلَفَ)، ومن لفظ (الْعِلْمُ)، وأُجِرَ (بَيْنَهُمْ) عن جميع ما يصلح للتعليق به؛ ليتنازعه كل من فعل (اخْتَلَفَ)، وفعل (جَاءَهُمْ)، ولفظ (الْعِلْمُ)، ولفظ (بَعْثًا). وقد لمحت الآية إلى أن هذا الاختلاف والبغي كُفِّرَ؛ لأنه أفضى بهم إلى نقض قواعد أديانهم، وإلى نكران دين الإسلام؛ ولذلك ذيله بقوله: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ). وفي ذكر هذه الأحوال الذميمة من أحوال أهل الكتاب: تحذير للمسلمين أن يقعوا في مثل ما وقع فيه أولئك. ومجيء (الْعِلْمُ): هو الوحي الذي جاءت به رسلهم وأنبيأؤهم؛ لأن كلمة جاء مؤذنه بعلم متلقى من الله، يعني أن العلم الذي جاءهم كان من شأنه أن يصدّهم عن الاختلاف في المراد، إلا أنهم أساءوا فكانوا على خلاف مراد الله من إرسال الهدى. وقال العثيمين: وقوله: (وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ): يعني: إن الإسلام قد اتفقت عليه الأمة، ولم تختلف فيه، لكن الأمم السابقة جرى منهم الاختلاف، ومع ذلك لم يختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم، وعلموا الحق لكنهم اختلفوا فيه بَعْثًا وعدوانًا، كل واحد منهم يبغي على الآخر، كل واحد منهم يقول: إن دينك باطل، فتفرقوا وتمزقوا. وقوله: (إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ): أي العلم بالشرعية، فبعد أن عرفوا الشريعة وفهموها تنازعوا فيها. وقوله: (بَعْثًا بَيْنَهُمْ): يعني أن الحامل لهم على هذا الاختلاف هو البغي، حيث إن بعضهم يبغي على بعض؛ ولهذا جرى بين اليهود وبين النصارى من الحروب ما هو معلوم. انتهى كلامه.

(وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ): (وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ): قال البقاعي: أي المراثيات والمسموعات. (فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ): في معنى هذه الجملة أقوال: الأول: أي سريع المجازاة. الثاني: سريع التعريف للعامل عمله؛ لأنه عالم بجميع ما عملوا لا يحتاج إلى إثبات شيء وتذكر شيء. الثالث: إذا حاسب فحسابه سريع، يحاسب جميع الخلق في وقت واحد، كل واحد منهم يظن أنه يحاسبه خاصة. الرابع: يراد بها: مجيء القيامة والحساب؛ إذ كل آت قريب^{٧١}. وقال أبو السعود: قوله تعالى: (فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) قائم مقام جواب الشرط علة له، أي ومن يكفر بآياته فإنه يجازيه ويعاقبه عن قريب،

^{٧١}. وانظر تفسير الآية (٢٠٢) من سورة البقرة.

فإنه سريع الحساب: أي يأتي حسابه عن قريب، أو يتم ذلك بسرعة. وإظهار الجلالة؛ لتربية المهابة وإدخال الروعة. وفي ترتيب العقاب على مطلق الكفر بآياته تعالى من غير تعرضٍ لخصوصية حالهم دلالة على كمال شدة عقابهم. وقال الألوسي: في إظهار الاسم الجليل: تربية للمهابة، وإدخال الروعة. وفي ترتيب العقاب على مطلق الكفر إثر بيان حال أولئك المذكورين: إيدان بشدة عقابهم. وقال العثيمين: الكفر بآيات الله يدور على أمرين: الجحد والتكذيب، والاستكبار والعناد. فالجحد والتكذيب: كما فعل المشركون مع النبي ﷺ، وكما فعل أعداء الرسل من قبل. والاستكبار والعناد: بحيث يعلم الحق ثم يستكبر عنه ويعاند، كما هو كفر إبليس. وبين الكافرين تلازم: فإن المكذب مستكبر، والمستكبر وإن لم يكذب بلسانه، فهو مكذب بعمله؛ لأنه لم ينقذ لأمر الله. وقوله: (فإن الله سريع الحساب): هذه الجملة خبرية يقصد بها التهديد، أي سيحاسبه الله، وهو سريع الحساب. والسرعة في الزمن والتقرير. أمّا في الزمن: فإن الدنيا مهما طالَّت فهي سريعة الزوال، وكذلك أيضًا سريع الحساب يوم القيامة فإن الله يفرغ من الخلائق كلهم في مقدار نصف يوم، ودليل ذلك قوله تعالى: {أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا} [الفرقان: ٢٤]، والقيلولة تكون في نصف النهار. وهذه سرعة الحساب. وقد سأل أبو رزين العقيلي النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، كيف يحاسبنا الله في يوم القيامة وهو واحد ونحن جميع؟، فقال: "ألا أخبرك على شيء من آلاء الله؟، قال: بلى، قال: هذا القمر واحد، والذي يشاهده كل من على وجه الأرض"^{٧٢}. أمّا السرعة في التقرير في قوله تعالى: (فإن الله سريع الحساب): الحساب: أن يحاسب الإنسان ويناقش، لكن لكل صفة، فالمؤمن لا يناقشه الله، ولكنه يقرّره بذنوبه، ويقول: عملت كذا في يوم كذا في يوم كذا فيقرّ^{٧٣}. وأمّا حساب الكفار: يحاسبون فيقفون على أعمالهم، ويخزون بها، ويقال: {هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ} [هود: ١٨]. انتهى كلام العثيمين.

^{٧٢}. أخرجه أحمد في المسند، رقم (١٥٧٧٣).

^{٧٣}. أخرجه البخاري ومسلم.

قال الله تعالى: {فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (٢٠)}:

• سبب نزول الآية:

قال البغوي: قالت اليهود والنصارى: لسنا على ما سميتنا به يا محمد، إنما اليهودية والنصرانية نسب، والدين هو الإسلام، ونحن عليه، فقال الله تعالى: {فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ..}.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم، وأنهم أصروا على الكفر مع ذلك بين الله للرسول ﷺ ما يقوله في محاجتهم، فقال: {فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ..}.

• تفسير الآية:

(فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ): الخطاب هنا لرسولنا ﷺ. واختلف العلماء في عود الضمير في قوله: (حَاجُّوكَ) وهو (الواو) على أقوال: قيل: لليهود. وقيل: للنصارى؛ لأن الآيات التي نزلت في أول سورة آل عمران كلها فيهم. وقيل: للمشركين. وقيل: لجميع الناس. قال الماوردي: قوله: (فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ): فيه وجهان: أحدهما: أي أسلمت نفسي، ومعنى أسلمت: انقذت لأمره في إخلاص التوحيد له. الثاني: أن معنى أسلمت وجهي: أخلصت قصدي إلى الله في العبادة، مأخوذ من قول الرجل إذا قصد رجلاً فرآه في الطريق هذا وجهي إليك، أي قصدي. وقال أيضاً: فإن قيل: في أمره تعالى عند حجاجهم بأن يقول: (أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ): عدول عن جوابهم وتسليم لحجاجهم، فعنه جوابان: أحدهما: ليس يقتضي أمره بهذا القول النهي عن جوابهم والتسليم بحجاجهم، وإنما أمره أن يخبرهم بما يقتضيه معتقده، ثم هو في الجواب لهم والاحتجاج على ما يقتضيه السؤال. الثاني: أنهم ما حاجوه طلباً للحق فيلزمه جوابهم، وإنما حاجوه إظهاراً للعناد، فجاز له الإعراض عنهم بما أمره أن يقول لهم. وقال ابن عطية: و(أَسْلَمْتُ) في هذا الموضع بمعنى دفعت وأمضيت، وليست بمعنى دخلت في السلم؛ لأن تلك لا تتعدى. وقال القرطبي: (فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ): أي فإن جادلوك بالأقاويل المزورة والمغالطات، فأسنَد أمرك إلى ما كُلفت من الإيمان والتبليغ وعلى الله نصرتك. وقوله: (وَجْهِيَ) بمعنى

ذاثي. وقيل: الوجه هنا بمعنى: القصد، والأوّل أولى. وعبر بالوجه عن سائر الذات؛ إذ هو أشرف أعضاء الشخص وأجمعها للحواس. وقال أبو حيّان: الضمير في: (حاجوك)، الظاهر أنه يعود على (الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ). وقال أبو مسلم: يعود على جميع الناس؛ لقوله بعد: (وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ). وقيل: يعود على نصارى نجران، قدموا المدينة للمحاجة. وظاهر الحاج فيه: أنه دين الإسلام؛ لأنه السابق. وقال أيضا: وقوله: (أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ): أي انقدت وأطعت وخضعت لله وحده. وعبر بالوجه عن جميع ذاته؛ لأن الوجه أشرف الأعضاء، وإذا خضع الوجه فما سواه أخضع. وقال المروزي، وسبقه الفراء إلى معناه: معنى (أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ): أي ديني؛ لأن الإيمان كالوجه بين الأعمال؛ إذ هو الأصل. وقال الزمخشري: (أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ): أي أخلصت نفسي وعملي لله وحده، لم أجعل له شريكاً بأن أعبدته وأدعوا إلها معه، يعني: أنّ ديني التوحيد، وهو الدين القديم الذي ثبت عندكم صحته، كما ثبت عندي. وما جئت بشيء بديع حتى تجادلوني فيه. انتهى كلام أبي حيّان. وقال ابن عاشور: اعلم أنّ قوله تعالى: (أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ) كلمة جامعة لمعاني كُنه الإسلام وأصوله أُلقيت إلى الناس؛ ليتدبروا مطاويها فيهتدي الضالّون، ويزداد المسلمون يقيناً بدينهم؛ إذ قد علمنا أنّ مجيء قوله: (أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ) عقب قوله: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)، وقوله: (فَإِنْ حَاجُوكَ)، وتعقيبه بقوله: (أَسْلَمْتُ): أنّ المقصود منه: بيان جامع معاني الإسلام حتى تسهل المجادلة، وتختصر المفاولة، ويسهل عرض المتشكّكين أنفسهم على هذه الحقيقة؛ ليعلموا ما هم عليه من الديانة. وقال: وإسلام النفس لله معناه: إسلامها لأجله وصيرورتها ملكاً له، بحيث يكون جميع أعمال النفس في مرضاة الله، وتحت هذا معانٍ جمّة هي جماع الإسلام، نحصرها في عشرة: الأول: تمام العبوديّة لله، وذلك بالألّا يعبد غير الله، وهذا إبطال للشرك؛ لأنّ المشرك لم يسلم نفسه لله بل أسلم بعضها. الثاني: إخلاص العمل لله، فلا يلحظ في عمله غير الله، فلا يرائي، ولا يصانع فيما لا يرضي الله، ولا يُقدّم مرضاة غير الله على مرضاة الله. الثالث: إخلاص القول لله، فلا يقول ما لا يرضى به الله، ولا يصدر عنه قول إلا فيما أذن الله فيه أن يقال. الرابع: أن يكون ساعياً لِعَرَفِ مراد الله من الناس؛ ليجري أعماله على وفقه، وذلك بالإصغاء إلى دعوة الرسل المخبرين بأنهم مرسلون من الله، وتلقّيها بالتأمل في وجود صدقها، والتمييز بينها وبين الدعاوي الباطلة، بدون تحفّز للتكذيب، ولا مكابرة في تلقّي الدعوة، ولا إعراضٍ عنها بداعي الهوى، بحيث يكون علمه بمراد الله من الخلق هو ضالّته المنشودة. الخامس: امتثال ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه. السادس: ألا يجعل لنفسه حكماً مع الله فيما حكم به. السابع: أن يكون متطلباً لمراد الله ممّا أشكل عليه فيه، واحتاج إلى

جريه فيه على مراد الله بتطلبه من إلحاقه بنظائره التامة التنظير بما عُلِمَ أنه مراد الله. الثامن: الإعراض عن الهوى المذموم في الدين، وعن القول فيه بغير سلطان. التاسع: أن تكون معاملة أفراد الأمة بعضها بعضاً، وجماعاتها، ومعاملتها الأمم كذلك، جارية على مراد الله تعالى من تلك المعاملات. العاشر: التصديق بما عُيِبَ عنا، ممّا أنبأنا الله به من صفاته، ومن القضاء والقدر، وأنّ الله هو المتصرّف المطلق. وقال أيضاً: (فَقُلْ أَسْلَمْتُ): للمفسرين في المراد من هذا القول: طريقي ثلاث: إحداها: أنه متاركة وإعراض عن المجادلة، أي اعترفت بأن لا قدرة لي على أن أزيدكم بياناً، أي أنني أتيت بمنتهى المقدور من الحجّة فلم تقتنعوا، فإذا لم يقنعكم ذلك فلا فائدة في الزيادة من الأدلة النظرية، فليست محاجتكم إياي إلا مكابرة وإنكاراً للبدهيّات والضروريّات، ومباهته، فالأجدر أن أكفّ عن الزيادة. الطريقة الثانية أنّ قوله: (فَقُلْ أَسْلَمْتُ): تلخيص للحجّة، واستدراج لتسليمهم إياها، وفي تقريره وجوه مألها إلى أنّ هذا استدلال على كون الإسلام حقاً، وأحسنها ما قال أبو مسلم الأصفهاني: إنّ اليهود والنصارى والمشرّكين كانوا متفقين على أحقية دين إبراهيم . عليه السلام . إلا زيادات زادت شرايعهم، فكما أمر الله رسوله أن يتبع ملة إبراهيم في قوله: {ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [النحل: ١٢٣]، أمره هنا أن يجادل الناس بمثل قول إبراهيم: فإبراهيم قال: {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} [الأنعام: ٧٩] ومُحَمَّد . عليه الصلاة والسلام . قال: (أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ)، أي فقد قلت ما قاله الله، وأنتم معترفون بحقيقة ذلك، فكيف تنكرون أيّ على الحقّ، قال: وهذا من باب التمسك بالإنزاعات وداخل تحت قوله: {وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: ١٢٥]. الطريقة الثالثة: ما قاله الفخر، وحاصله مع بيانه: أن يكون هذا مرتبطاً بقوله: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}، أي فإن حاجوك في أنّ الدين عند الله الإسلام، فقل: إنّني بالإسلام أسلمت وجهي لله فلا ألتفت إلى عبادة غيره مثلكم، فديني الذي أرسلت به هو الدين عند الله، أي هو الدين الحقّ وما أنتم عليه ليس ديناً عند الله. انتهى كلام ابن عاشور. (وَمَنْ اتَّبَعَنِي): قال ابن عباس: يريد المهاجرين والأنصار. قال ابن عطية: هي في موضع رفع عطف على الضمير في (أَسْلَمْتُ)، ويجوز أن يكون مبتدأ، أي (وَمَنْ اتَّبَعَنِي) أسلم وجهه. وقال بعضهم: يحتمل أن يكون في موضع خفض عطفاً على اسم الله، كأنه يقول: جعلت مقصدي لله بالإيمان به والطاعة له، ولمن اتبعن بالحفظ له والتحقي بتعليمه وصحبته لك. وقال العثيمين: (أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِي): إذا أسلم الإنسان وجهه لله، قبل كلّ ما يخبر الله به، وامثل كلّ ما يأمر به، وانتهى عن كلّ ما نهي عنه، فهو مسلّم وجهه لله. والمراد بالوجه هنا ليس الوجه الذي هو الجارحة التي في الرأس، وإنما

المراد: القصد، ووجهة القلب، كما قيل: رب العباد إليه الوجه والعمل. وربما نقول: إنه يشمل هذا وهذا؛ لأن الإنسان يسلم وجهه لله، فتجده يضع وجهه الذي هو أشرف أعضائه على التراب ذلاً لله، واستسلاماً له. وإذا قلت: (أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ) يترتب عليه تصديق خبر الله، وامتنال أمره، واجتناب نهي، فهذه طريقي، وأمرت أن أبلغكم، وقد بلغتكم، وليس عليّ أكثر من ذلك: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [البقرة: ٢٧٢]. وبهذا نعرف وجه مطابقة الجواب للشرط، وإلا فإن الإنسان قد يتوقع جواباً غير هذا. كأن يقال مثلاً: فإن حاجوك فحاججهم. وقوله: {وَمَنِ اتَّبَعَنِ}: (من) معطوفة على الضمير في (أَسْلَمْتُ)، ولا يجوز أن تكون معطوفة على لفظ الجلالة؛ لأن الرسول لا يسلم وجهه لمن اتبعه، وإنما يسلم وجهه لله. ومثل ذلك قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [الأنفال: ٦٤]، فإن بعض المعربين قالوا: إن (من) معطوفة على لفظ الجلالة، يعني: حسبك الله وحسبك من اتبعك من المؤمنين، وهذا غلط؛ لأن النبي ﷺ حسبه الله وحده، وحسب من اتبعه من المؤمنين. وكأن الذين قالوا إن قوله تعالى: (وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} معطوفة على (اللَّهُ) استندوا إلى قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ} [الأنفال: ٦٢]، وبينهما فرق عظيم؛ لأن (أَيْدَكَ) أسند التأييد إلى الله، فالمؤيد هو الله، وجعل النصر والمؤمنين وسيلة. وقوله تعالى: (وَمَنِ اتَّبَعَنِ) أي على ما جئت به، من العقيدة والقول، والعمل، وعلامة المتبع للرسول حقاً، هو الذي إذا قيل له: قال رسول الله، صار كقول من يقال له: قال الله. وإذا قيل له: فعل رسول الله، لم يعدل بفعله فعل أحد من الناس. هذه حقيقة الاتباع. أما من قال شيئاً، أو فعل شيئاً، أو اعتقد شيئاً، ثم حاول أن يصرف كلام الرسول، فهذا حقيقة ليس بمتبع؛ لأنه لم يدعن لما جاء به الرسول، إنما اتبع هواه، ثم حاول أن يلوي أعناق النصوص إلى ما يوافق هواه. وهذه مسألة خطيرة، ومحنة عظيمة، أن تجعل الهدى تابعاً لهواك. والواجب أن يكون الهوى تابعاً للهدى. انتهى كلام العثيمين.

(وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ): (وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ): يعني اليهود والنصارى. (وَالْأُمِّيِّينَ): قال ابن عباس: أي الذين لا كتاب لهم وهم مشركو العرب. قال السمعاني: وإنما سمي المشركين أميين؛ لأنهم لم يكونوا قُرَاء. وقيل: نسبهم إلى أم القرى وهي مكة؛ لسكونهم فيها. (أَسْلَمْتُمْ): قال الواحدي: قال الفرءاء، والزجاج: معناه: الأمر، أي أسلموا؛ لأنه استفهام في معنى التوقيف والتهديد، وفي ضمنه الأمر، كما تقول للإنسان بعد أن تأمره وتؤكد عليه: أقبلت؟ فأنت تسأله متوعداً، وفي مسألتك دليل أنك تأمره أن يفعل، ومثله قوله تعالى: {فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة: ٩١]، أي انتهوا.

قال النحويون: إنما جاء الأمر في سورة الاستفهام؛ لأنه بمنزلة في طلب الفعل، والاستدعاء إليه، فذكر ذلك؛ للدلالة على الأمر، من غير تصريح به؛ لِيُتَرَّ المأمور بما يلزمه من الأمر. انتهى كلام الواحدي. وقال القرطبي: (أَسْلَمْتُمْ): استفهام معناه التقرير وفي ضمنه الأمر، أي أسلموا، كذا قال الطبري وغيره. وقال الزجاج: (أَسْلَمْتُمْ) تهديد. وهذا حسن؛ لأن المعنى أَسْلَمْتُمْ أم لا. وقال الشوكاني: قال الزجاج: (أَسْلَمْتُمْ) تهديد، والمعنى: أنه قد أتاكم من البراهين ما يوجب الإسلام، فهل علمتم بموجب ذلك أم لا؟ تبكيتم لهم، وتصغيراً لشأنهم في الإنصاف، وقبول الحق. وقال العثيمين: وقوله: (وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ): هذا مما يدل على أنّ (الواو) في قوله: (حَاجُّوكَ) يشمل: اليهود، والنصارى، والمشركين. يعني: قل هل أنتم تفعلون مثل فعلي؟. (وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ): هم اليهود، والنصارى. (وَالْأُمِّيِّينَ): هم العرب. وسموا أميين نسبة إلى الأم؛ لأن عاقبتهم جهال؛ إذ لم يأتيهم رسول بعد إسماعيل. عليه السلام. ومنهم من أخذ علم الرسالات الإلهية عن النصارى مثل ورقة بن نوفل. (أَسْلَمْتُمْ): الاستفهام هنا يراد به الأمر، يعني: قل للذين أوتوا الكتاب والأميين أسلموا، فهو مثل قوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [الأنبياء: ١٠٨] يعني: فأسلموا. وقيل: بل المراد أنه ينادي عليهم بالبلاهة، يعني: أأسلمتم بعد هذا البيان وهذا الوضوح، أم أنكم بلهاء لم تفقهوا حتى الآن، ولم تسلموا مع ظهور المعنى ووضوحه، وهذا المعنى أبلغ من المعنى الأول. انتهى كلامه.

(فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا): قال القرطبي: جاءت العبارة في قوله: (فَقَدْ اهْتَدَوْا) بالماضي؛ مبالغة في الإخبار بوقوع الهدى لهم وتحصيله. وقال النسفي: أي فقد أصابو الرشد، حيث خرجوا من الضلال إلى الهدى. وقال أبو حيان: أي فإن دخلوا في الإسلام فقد حصلت لهم الهداية. وقال ابن عاشور: قوله: (فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا): أي فإن التزموا النزول إلى التحقق بمعنى أسلمت وجهي لله فقد اهتدوا، ولم يبق إلا أن يتبعوك لتلقي ما تُبَلِّغهم عن الله؛ لأنّ ذلك أول معاني إسلام الوجه لله. وقال العثيمين: قوله: (فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا): أي إن أسلموا بالإخلاص لله والمتابعة لرسول الله ﷺ فقد اهتدوا هداية التوفيق، وسلكوا طريق الهداية، واستسلموا لله ظاهراً وباطناً. أمّا باطناً: فالإيمان بما يجب الإيمان به، وهي الأركان الستة التي بينها الرسول ﷺ. وظاهراً: بعمل الجوارح، وهو الإسلام المبني على خمسة أركان: شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت. (فَقَدْ اهْتَدَوْا): اهتدوا هداية توفيق، كما قد هدوا هداية دلالة.

(وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ): قال الرازي: الغرض من هذه الجملة: تسلية الرسول ﷺ وتعريفه أنّ الذي عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة وإظهار الحجّة، فإذا بلغ ما جاء به فقد أدى ما عليه، وليس عليه قبولهم. انتهى كلامه. (وَإِنْ تَوَلَّوْا): أي إن أعرضوا عن طاعتك والإيمان بك. وقيل: أي إن أعرضوا عن قبول الحجّة ولم يعملوا بموجبها. (فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ): قال القرطبي: البلاغ: مصدر بلغ بتخفيف عين الفعل، أي إنما عليك أن تُبلغ. وقيل: إنه ممّا نسخ بالجهاد. وقال بن عطية: وهذا يحتاج إلى معرفة تاريخ نزولها، وأمّا على ظاهر نزول هذه الآيات في وفد نجران فإنما المعنى: فإنما عليك أن تبلغ ما أنزل إليك بما فيه من قتال وغيره. انتهى كلام القرطبي. وقال النسفي: أي لم يضروك، فإنك رسول مُنبّه، ما عليك إلا أن تُبلغ الرسالة، وتنبّه على طريق الهدى. وقال ابن كثير: وهذه الآية وأمثالها من أصرح الدلالات على عموم بعثة محمد ﷺ إلى جميع الخلق. وقال ابن عاشور: أي وإن أعرضوا عن قولك لهم: (أَسْلَمْتُمْ)، فليس عليك من إعراضهم تبعّة، فإنما عليك البلاغ، وقوله: (فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ) وقع موقع جواب الشرط، وهو في المعنى: علّة الجواب، فوقوعه موقع الجواب: إيجاز بديع، أي لا تحزن، ولا تظن أنّ عدم اعتدائهم، وخيبتك في تحصيل إسلامهم، كان لتقصير منك؛ إذ لم تُبعث إلا للتبليغ، لا لتحصيل اعتداء المبلّغ إليهم. وقال العثيمين: (وَإِنْ تَوَلَّوْا): يعني: أعرضوا عن الإسلام فلم ينقادوا بظواهرهم ولا ببواطنهم، فقد أدّيت ما عليك؛ ولهذا قال: (فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ).

(وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ): قال السمرقندي: يعني بأعمالهم، ومعناه: ليس عليك من عملهم شيء، وإنما عليك التبليغ، وقد فعلت ما أمرت به. وقال الواحدي: قال ابن عباس: ممّن آمن بك وصدّقك، ومن كفر بك وكذّبك. وقال البغوي: أي عليم بمن يؤمن ومن لا يؤمن. وقال أبو حيان: أي إنّ الله مطلع على أحوال عبده فيجازيهم بما تقتضي حكمته. وقال ابن كثير: أي هو عليم بمن يستحق الهداية ممّن يستحق الضلالة. وقال الثعالبي: فيه وعد للمؤمنين، ووعد للكافرين. وقال البقاعي: أي فهو يوفّق من خلقه للخير منهم ويخذل غيره، لا يقدر على فعل ذلك غيره. وقال العثيمين: (وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ): أي عليم بأحوالهم، وعليم بأهليّة من يصلح للهداية ومن لا يصلح. والبصر هنا: بصر الرؤية، وبصر العلم. فالله بصير بالعباد (بالرؤية)، لا يخفى عليه شيء منهم. و (بالعلم): لا يخفى عليه شيء من أحوالهم. والعباد هنا: يشمل جميع الخلق؛ لأنه ما من أحد في السموات ولا في الأرض إلا آتى الرحمن عبداً: {إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا} [مریم: ٩٣]. فإذا كان الله بصيراً بالعباد، وأنت قد أدّيت ما عليك من البلاغ فالحساب على الله، كما قال: {فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ} [الرعد: ٤٠].

قال ابن الجوزي: اختلف علماء الناسخ والمنسوخ في هذه الآية: فذهبت طائفة إلى أنها مُحْكَمَةٌ، وأنَّ المراد بها: تسكين نفس النبي ﷺ عند امتناع من لم يجبه؛ لأنه كان يحرص على إيمانهم، ويتألم من تركهم الإجابة. وذهبت طائفة إلى أن المراد بها: الاقتصار على التبليغ، وهذا منسوخ بآيه السيف.

قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢١)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنَّه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله: {وإن تُولُوا فَإِنَّمَا عَلَيْكُمُ الْبَلَاءُ}، أردفه بصفة هذا المتولي.

وقال البقاعي: لما أشرك اليهود في هذا الخطاب وأفهم شرط التولي بأداة الشك وقوعه، فتشوّفت النفس إلى معرفة جزائهم أشار إليه واصفاً لهم ببعض ما اشتدّ فحشه من أفعالهم فقال: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ...}.

• تفسير الآية:

(إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ): (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ): قيل: هم اليهود والنصارى. وقيل: هم اليهود خاصة. (بِآيَاتِ اللَّهِ): أي الشرعية والكونية مما جاءت به الأنبياء. وقيل: القرآن ومُحَمَّدٌ خاصة. عليه الصلاة والسلام..

(وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ): (وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ): قال الرازي: إذا كان قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ) في حكم المستقبل؛ لأنه وعيد لمن كان في زمن الرسول. عليه الصلاة والسلام. ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمين بالقسط، فكيف يصحّ ذلك؟. والجواب من وجهين: الأول: أنَّ هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم صحّت هذه الإضافة إليهم؛ إذ كانوا مصوّبين وبطريقتهم راضين، فإنّ صنع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضياً به وجارياً على طريقته. الثاني: إنّ القوم كانوا يريدون قتل رسول الله ﷺ وقتل المؤمنين إلا أنه تعالى عصمه منهم، فلمّا كانوا في غاية الرغبة في ذلك صحّ

إطلاق هذا الاسم عليهم. وقال أيضاً: قوله تعالى: (وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ) ظاهره مشعر بأنهم قتلوا الكل، ومعلوم أنهم ما قتلوا الكل ولا الأكثر ولا النصف. والجواب: (الألف، واللام) محمولان على المعهود لا على الاستغراق. وقال الثعالبي: هذه الآية نزلت في اليهود والنصارى، وتعم كل من كان بهذه الحال، وفيها توبيخ للمعاصرين لرسول الله ﷺ. وقال الألوسي: قال القطب: وإسناد القتل إليهم ولم يصدر منهم قتل؛ لوجهين: أحدهما: أن هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم صحت إضافتها إليهم؛ إذ صنع الأب قد يضاف إلى الابن لا سيما إذا كان راضياً به. الثاني: أن المراد من شأنهم القتل إن لم يوجد مانع. وقال ابن عاشور: وجيء في هاته الصلّات بالأفعال المضارعة؛ لتدلّ على استحضر الحالة الفظيعة، وليس المراد إفادة التجدد؛ لأنّ ذلك وإن تأتى في قوله تعالى: (يَكْفُرُونَ) لا يتأتى في قوله: (وَيَقْتُلُونَ)؛ لأنهم قتلوا الأنبياء والذين يأمرون بالقسط في زمن مضى. انتهى كلامه. (بغير حق): قال السمعاني: إنما قال: (بغير حق) تأكيداً؛ لأن قتل النبيين لا ينقسم إلى الحق والباطل. وقال أبو حيان: وجاء في هذه السورة (بغير حق) بصيغة التنكير، وفي البقرة (بغير الحق) بصيغة التعريف؛ لأن الجملة هنا أخرجت مخرج الشرط، وهو عام لا يتخصّص، فناسب أن يكون المنفي بصيغة التنكير حتى يكون عاماً، وفي البقرة جاء ذلك في صورة الخبر عن ناس معهودين، وذلك قوله {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ، وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ} [البقرة: ٦١]، فناسب أن يأتي بصيغة التعريف؛ لأن الحق الذي كان يستباح به قتل الأنفس عندهم كان معروفاً. وقال العثيمين: قوله: (وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ): يقتلون النبيين الذين أرسلهم الله إليهم بغير حق. والنبيون هنا تشمل: الرسل ومن لم يرسل من النبيين. وما أكثر ما توجد هذه الصفة في اليهود؛ لأن اليهود هم أعتى المخالفين للرسل وأشدّهم غلظة، فصار منهم من قتل الأنبياء بغير حق، وعبد الطاغوت. وقوله: (بغير حق): هذه الصفة لا يراد بها إخراج ما خالفها، وإنما يراد بها بيان الواقع، والدلالة على أنّ هذا القتل كان عدواناً وظلماً. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: قال في سورة البقرة: {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ}، وقال في آل عمران: {وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ}، يعني هناك نبيين وأنبياء، وتنكير الحق وتعريفه. (الحق) معرّف، والمعرفة تدلّ على أنه كانوا يقتلون الأنبياء بغير الحق الذي يدعو إلى القتل، يعني بغير الأسباب الداعية إلى القتل. و {بغير حق} أي ليس هنالك ما يدعو إلى هذه الفعلة لا سبب يدعو إلى القتل ولا غيره. هذا أمر. والأمر الآخر قوله: (النبيين) جمع مذكر سالم جمع قلة، و(الأنبياء) جمع كثرة، إذا هم يقتلون كثرة من الأنبياء بغير حق، أي الأسوأ؟ الجواب: قوله: {وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ} أسوأ من ناحيتين: من ناحية الكثرة، ومن ناحية بغير حق، يقتلون كثيراً

من الأنبياء بدون داعي. وهناك أمر آخر هو عندما يذكر معاصي بني إسرائيل يذكر الأنبياء. نقرأ سياق الآيتين: في سورة البقرة قال تعالى: {وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاؤُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٦١)}، وفي آل عمران قال: {وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاؤُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (١١٢)}، هذه عامة ، كرر فيها: {ضُرِبَتْ}، وفي البقرة قال: {وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ} جمعهما في كلام واحد، بينما في آل عمران أكد وكرر وعمم قال: {ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ}، ما قال: و(المسكنة)، ثم قال: {وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ} ضربت مرة أخرى ، كرر وأعاد، فصار تكرار وتعميم وتأکید؛ لأنهم فعلوا أسوأ، فإذا استحقوا هذا الكلام التأكيد في ضرب الدلّة والمسكنة.

{وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ}: قال الماوردي: في (القِسْطِ) هنا وجهان: أحدهما: العدل. الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقال أبو حيان: هذه ثلاثة أوصاف بدىء فيها بالأعظم فالأعظم، وبما هو سبب للآخر، فأولها: الكفر بآيات الله، وهو أقوى الأسباب في عدم المبالاة بما يقع من الأفعال القبيحة. وثانيها: قتل من أظهر آيات الله واستدلّ بها. وثالثها: قتل أتباعهم ممن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وقال أبو السعود: لعلّ تكرير الفعل (يَقْتُلُونَ)؛ للإشعار بما بين القتلين من التفاوت، أو باختلافهما في الوقت. وقال العنيمين: قوله: {وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ}: الذين يأمرون بالقسط من الناس يشمل الرسل وغير الرسل من أهل العلم والخلفاء الراشدين، فحينئذ عطفه على النبيين من باب عطف العام على الخاص، ولكنه خصّ الأنبياء؛ لأن قتلهم أعظم من قتل غيرهم. وذكر الخاص بعد العام من باب ذكره مرتين: مرة بطريقة العموم، ومرة بطريقة الخصوص. ولكن خصّ من بين سائر الأفراد، وأعيد الحكم عليه من بين سائر الأفراد؛ للاعتناء به والاهتمام به. و(بالْقِسْطِ): أي بالعدل.

{فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ}: قال الماوردي: {فَبَشِّرْهُمْ}: أي فأخبرهم، والأغلب في البشارة إطلاقها على الإخبار بالخير، وقد تستعمل في الإخبار بالشر كما استعملت في هذا الموضع، وفي تسميتها بذلك وجهان: أحدهما: لأنها تغيّر بشرة الوجه بالسرور في الخير، وبالغم في الشر. الثاني: لأنها خبر يستقبل به البشرية. وقال السمعاني: وإتّما خاطب أبناءهم به، مع أنّ الجناية وجدت من آبائهم؛ لأنهم رضوا بفعالهم،

ودانوا بدينهم، فاستوجبوا هذا العذاب. انتهى كلامه. وإنما دخلت (الفاء) هنا مع أنّ قوله: (فَبَشِّرْهُمْ) خبر (إنّ)؛ لأنه في معنى الجزاء، والتقدير: من يكفر فبشرهم. وقيل: (الفاء) في قوله تعالى: (فَبَشِّرْهُمْ): فاء الجواب المستعملة في الشرط، دخلت على خبر (إنّ)؛ لأنّ اسم (إنّ) وهو موصول تضمّن معنى الشرط، إشارة إلى أنّه ليس المقصود قوماً معيّنين، بل كلّ من يتّصف بالصلة فجزاؤه أنّ يعلم أنّ له عذاباً أليماً. قال أبو حيّان: ودخلت (الفاء) في خبر: (إنّ)؛ لأنّ الموصول ضمّن معنى اسم الشرط، ولما كانا على طريقة أسلافهم في ذلك، نسب إليهم ذلك؛ ولأنهم أرادوا قتله ﷺ وقتل أتباعه، فأطلق ذلك عليهم مجازاً، أي من شأنهم وإرادتهم ذلك. ويحتمل أن تكون (الفاء) زائدة على مذهب من يرى ذلك، وتكون هذه الجملة حكاية عن حال آبائهم وما فعلوه في غابر الدهر من هذه الأوصاف القبيحة، ويكون في ذلك إردال لمن انتصب لعداوة رسول الله ﷺ؛ إذ هم سالكون في ذلك طريقة آبائهم. انتهى كلامه. وحقيقة التبشير: الإخبار بما يُظهر سرور المخبر، وهو هنا مستعمل في ضدّ حقيقته؛ إذ أريد به الإخبار بحصول العذاب، وهو موجب لحزن المخبرين، فهذا الاستعمال في الضدّ معدود عند علماء البيان من الاستعارة، ويسمونها تهكّمية؛ لأنّ تشبيه الضدّ بضدّه لا يروج في عقل أحد إلا على معنى التهكّم، أو التمليح. وقيل: جاءت البشارة بالعذاب من حيث نصّ عليه، وإذا جاءت البشارة مطلقة فمجمّلها فيما يُستحسن. (بِعَذَابٍ أَلِيمٍ): أي مؤلم موجه. قال العثيمين: قوله: {فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ}: الخطاب هنا إما للرسول ﷺ، أو لكلّ من يتأتّى خطابه. و(بَشِّرْهُمْ): أي أخبرهم بعذاب أليم. والعذاب: العقوبة. والأليم: بمعنى المؤلم. وهذه البشارة هل هي على سبيل التهكّم بهؤلاء، أو هي من باب تشبيه البشارة بما يسوء بالبشارة بما يسرّ، بجامع أنّ كلّاً منهما تتأثر فيه البشارة وتتغيّر؟ يحتمل هذا وهذا، ولكن إذا قلنا: إنّها من باب التهكّم، استفيد بذلك زيادة الألم على هؤلاء المبشرين.

قال الله تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا هُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ (٢٢)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان الحال ربما اقتضى أن يقال من بعض أهل الضلال: إنّ هؤلاء أعمالاً حسناً واجتهادات في الطاعة عظيمة، بيّن تعالى أنّ تلك الأفعال مجرّد صور لا معاني لها؛ لتضييع القواعد، كما

أَتَمُّهُمْ أَيْضاً ذَوَاتُ بَغِيرِ قُلُوبٍ؛ لَتَقَعِ الْمُنَاسِبَةُ بَيْنَ الْأَعْمَالِ وَالْعَامِلِينَ، فَقَالَ: {أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ...}.

● تفسير الآية:

(أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ): قال مكي: أي بطلت، فلا ثناء عليهم في الدنيا ولا مُحَمَّدَةً، ولا خير لهم في الآخرة ولا رحمة. وقال أبو حيان: في قوله تعالى: (أُولَئِكَ) إشارة إلى من تقدّم موصوفاً بتلك الأوصاف الذميمة. وأخبر عنه بـ(الَّذِينَ)؛ إذ هو أبلغ من الخبر بالفعل؛ ولأن فيه نوع انحصار؛ ولأن جعل الفعل صلة يدلّ على كونها معلومة للسامع معهودة عنده، فإذا أخبرت بالموصول عن اسم استفاد المخاطب أنّ ذلك الفعل المعهود المعلوم عنده المعهود هو منسوب للمخبر عنه بالموصول، بخلاف الإخبار بالفعل، فإنّك تخبر المخاطب بصدوده عن من أخبرت به عنه، ولا يكون ذلك الفعل معلوماً عنده، فإن كان معلوماً عنده جعلته صلة، وأخبرت بالموصول عن الأسم. وقال السمعاني: أي بطلت، وبطلان العمل في الدنيا أن لا يقبل، وفي الآخرة ألا يجازى عليه بالثواب. وقال الألوسي: (أُولَئِكَ) مبتدأ، وما فيه من البعد على المشهور؛ للإيدان ببعد منزلتهم في فضاة الحال. والمعنى: أي أولئك المتّصفون بتلك الصفات الشنيعة، الذين بطلت أعمالهم، وسقطت عن حيّز الاعتبار، وخلت عن الثمرة في الدنيا، حيث لم تُحَقَّنْ دماؤهم وأموالهم ولم يستحقّوا بها مدحاً وثناءً، وفي الآخرة حيث لم تدفع عنهم العذاب ولم ينالوا بسببها الثواب. وقال القاسمي: أي بطلت أعمالهم التي عملوها من البرّ والحسنات في الدارين، أمّا الدنيا: فإبدال المدح بالذمّ، والثناء باللعن والخزي، ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسيي وأخذ الأموال منهم غنيمة، والاسترقاق لهم، إلى غير ذلك من الذلّ والصغار الظاهر فيهم، وأمّا حبوطها في الآخرة: فإبدال الثواب بالعذاب الأليم^{٧٤}. وقال العثيمين: (أُولَئِكَ): المشار إليهم هؤلاء الذين يكفرون بآيات الله، ويقتلون النبيّين بغير حقّ، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس، فهؤلاء الذين قامت بهم هذه الصفات، هم الذين حبطت أعمالهم. وحبوط الشيء: يعني ذهابه وزواله وعدم الاستفادة منه. فهؤلاء حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، فأما في الآخرة فظاهر؛ لأنهم لن يستفيدوا من أعمالهم، وإن كانت خيراً كالإحسان إلى الناس، فإن ذلك لا ينفعه في الآخرة؛ لقوله تعالى:

^{٧٤}. ولمزيد فائدة انظر تفسير الآية رقم (٢١٧) من سورة البقرة.

{وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا} [الفرقان: ٢٣]. وأما في الدنيا؛ فلا تُهمّ لما لم يستفيدوا منها، صاروا كأهم لم يعملوها، فأعمالهم لم تنفعهم.

(وَمَا لَهُمْ مِّنْ تَصَرُّيْنَ): أي من يمنع عنهم العذاب والعقاب. قال أبو حيان: مجيء الجمع هنا أحسن من مجيء الأفراد؛ لأنه رأس آية؛ ولأنه بإزاء من للمؤمنين من الشفعاء الذين هم الملائكة والأنبياء وصالحو المؤمنين، أي ليس لهم كأمثال هؤلاء، والمعنى: بانتفاء الناصرين انتفاء ما يترتب على النصر من المنافع والفوائد، وإذا انتفت من جمع فانتفاؤها من واحد أولى، وإذا كان جمع لا ينصر فأحرى أن لا ينصر واحد. ولما تقدم ذكر معصيتهم بثلاثة أوصاف ناسب أن يكون جزاؤهم بثلاثة؛ ليقابل كل وصف بمناسبه، ولما كان الكفر بآيات الله أعظم، كان التبشير بالعذاب الأليم أعظم، وقابل قتل الأنبياء بحبوط العمل في الدنيا والآخرة، ففي الدنيا بالقتل والسبي وأخذ المال والاسترقاق، وفي الآخرة بالعقاب الدائم. وقابل قتل الأمرين بالقسط، بانتفاء الناصرين عنهم إذا حل بهم العذاب، كما لم يكن للأمرين بالقسط من ينصرهم حين حلّ بهم قتل المعتدين، كذلك المعتدون لا ناصر لهم إذا حلّ بهم العذاب. وقال الألوسي: (وَمَا لَهُمْ مِّنْ تَصَرُّيْنَ): أي ينصرونهم من بأس الله وعذابه في أحد الدارين، وجمع (الناصر)؛ لرعاية ما وقع في مقابلته، لا لنفي تعدد الأنصار لكل واحد منهم. وقد يدعى أن مجيء الجمع هنا أحسن من مجيء المفرد؛ لأنه رأس آية، والمراد من انتفاء الناصرين: انتفاء ما يترتب على النصر من المنافع والفوائد، وإذا انتفت من جمع فانتفاؤها من واحد أولى، ثم إن هذا الحكم وإن كان عامًا لسائر الكفار كما يؤذن به قوله تعالى: {وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ} [البقرة: ٢٧٠] إلا أنّ له هنا موقعاً، حيث إنّ هؤلاء الكفرة وصفوا بأنهم يقتلون الذين يأمرون بالقسط وهم ناصرو الحق، ولا يوجد فيهم ناصر يحول بينهم وبين قتل أولئك الكرام، فقبلوا لذلك بعذاب لا ناصر لهم منه ولا معين لهم فيه. وقال ابن عاشور: وجيء بـ(مِنْ) الدالة على تنصيب العموم؛ لئلا يترك لهم مدخل إلى التأويل. وقال العثيمين: (وَمَا لَهُمْ مِّنْ نَّاصِرِينَ): يعني: هؤلاء الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، ليس لهم أحد ينصرهم. وأكد سبحانه النفي هنا بـ(مِنْ) الزائدة، يعني: ما لهم أحد ينصرهم، لا على سبيل الاجتماع، ولا على سبيل الانفراد؛ لأن (مِنْ) الزائدة إذا دخلت تجعل النفي نصّاً في العموم، كـ(لا) النافية للجنس.

قال الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ فَرِيقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ (٢٣)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها أربعة أقوال:

أحدها: أنَّ النبي ﷺ دخل بيت المدراس على جماعة من اليهود، فدعاهم إلى الله. فقال رجلان منهم: على أي دين أنت؟ فقال: على ملة إبراهيم، قالوا: فإنه كان يهودياً. قال: فهلموا إلى التوراة، فأبى عليه، فنزلت هذه الآية. رواه سعيد بن جبير، عن ابن عباس.

الثاني: أنَّ رجلاً من اليهود، وامرأة زنيا، فكرهوا رجمهما؛ لشرفهما، فرفعوا أمرهما إلى النبي . صلى الله عليه وسلم ؛ رجاء أن يكون عنده رخصة، فحكم عليها بالرجم، فقالوا: جُزَّتْ علينا يا مُحمد، ليس علينا الرجم. فقال: بيني وبينكم التوراة، فجاء ابن صورياً، فقرأ من التوراة، فلمَّا أتى على آية الرجم، وضع كفه عليها، وقرأ ما بعدها، فقال ابن سلام: قد جاوزها، ثم قام، فقرأها، فأمر رسول الله ﷺ باليهوديين، فرجما، فغضب اليهود. فنزلت هذه الآية. رواه أبو صالح عن ابن عباس.

الثالث: أنَّ النبي ﷺ دعا اليهود إلى الإسلام، فقال: نعمان بن أبي أوفى: هلّم نحاكمك إلى الأحبار. فقال: بل إلى كتاب الله، فقال: بل إلى الأحبار، فنزلت هذه الآية، قاله السُّدِّي.

الرابع: أنَّها نزلت في جماعة من اليهود، دعاهم النبي ﷺ إلى الإسلام، فقالوا: نحن أحق بالهدى منك، وما أرسل الله نبياً إلا من بني إسرائيل. قال: فأخرجوا التوراة، فإني مكتوب فيها أني نبي، فأبوا، فنزلت هذه الآية، قاله مقاتل بن سليمان.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنَّه تعالى لما تبه على عناد القوم بقوله: {فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ} بين في هذه الآية غاية عنادهم، وهو أنَّهم يدعون إلى الكتاب الذي يزعمون أنهم يؤمنون به، وهو التوراة ثم إنهم يتمردون، ويتولون، وذلك يدل على غاية عنادهم.

● تفسير الآية:

(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ): قال ابن الجوزي: النصيب الذي أوتوه: العلم الذي علّموه من التوراة. وقال أبو حيان: (نصيباً): أي طرفاً. وقال الألوسي: قوله: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ) تعجب للنبي ﷺ، أو لكل من يتأتى منه الرؤية من حال أهل الكتاب، وأهم إذا عَصَتُهُم الحُجَّةُ فَرَّوْا إِلَى الضَّجَّةِ وَأَعْرَضُوا عَنِ الْمَحْجَّةِ، وفيه تقرير لما سبق من أنّ الاختلاف إنما كان بعد مجيء العلم. وقيل: إنه تنوير لنفي الناصر لهم حيث يصيرون مغلوبين عند تحكيم كتابهم. والمراد بالموصول: اليهود، وبالنصيب: الحظّ. و(مِنْ) إمّا للتبعيض، وإمّا للبيان على معنى (نَصِيْبًا) هو الكتاب، أو نصيباً منه؛ لأن الوصول إلى كُنْه كلامه تعالى متعذّر، فإن جعل بياناً كان المراد: إنزال الكتاب عليهم، وإن جعل تبعيضاً كان المراد: هدايتهم إلى فهم ما فيه، وعلى التقديرين (اللام) في (الكتاب) للعهد، والمراد به: التوراة، وهو المروي عن كثير من السلف. والتنوين للتكثير، وجوّز أن يكون (اللام) في (الكتاب) للعهد والمراد به: اللوح، وأن يكون للجنس، وعليه (النصيب): التوراة، و(مِنْ) للابتداء في الأوّل، ويحتملها، والتبعيض في الثاني. والتنوين للتعظيم، ولك أن تجعله على الوجه السابق أيضاً كذلك، وجوّز على تقدير أن يراد بـ(النصيب): ما حصل لهم من العلم، وأن يكون التنوين للتحقير، واعتراض بأنّه لا يساعده مقام المبالغة في تقبيح حالهم، وأجيب بأنّه يحتمل أن يكون المقصود تعييرهم بتمردهم واستكبارهم بالنصيب الحقير عن متابعة من له علم لا يوازنه علوم المرسلين كلّهم. والتعبير عمّا أوتوه بالنصيب؛ للإشعار بكمال اختصاصه بهم وكونه حقّاً من حقوقهم التي يجب مراعاتها والعمل بموجبها. وقال ابن عاشور: (أَلَمْ تَرَ): الرؤية بصرية، بدليل تعديتها بحرف (إِلَى) الذي يتعدّى به فعل النظر. والنصيب: القسط والحظّ. وتنكير (نَصِيْبًا) للنوعية، وليس للتعظيم؛ لأنّ المقام مقام تعاون بهم، ويحتمل أن يكون التنوين للتقليل. و(مِنْ) للتبعيض، كما هو الظاهر من لفظ النصيب، فالمراد بالكتاب: جنس الكتب، والنصيب هو كتابهم، والمراد: أوتوا بعض كتابهم؛ تعريضاً بأنهم لا يعلمون من كتابهم إلّا حظّاً يسيراً، ويجوز كون (مِنْ) للبيان. والمعنى: أوتوا حظّاً من حظوظ الكمال، هو الكتاب الذي أوتوه. وقال العثيمين: (أَلَمْ تَرَ): الاستفهام هنا للتعجب، فإنّ هذه الحال يتعجب منها كلّ عاقل. و(تَرَى): يحتمل أن يكون رؤية عين، ويحتمل أن يكون رؤية علم. والثاني أولى؛ لأنّه أشمل؛ ولأنّه يتعلّق بالحال، والحال تُعْلَم وليس تَرى بالعين، يعني: ألم تعلم إلى هؤلاء الذين أوتوا نصيباً من الكتاب، أي العلم. والذي آتاهم النصيب هو الله، وحذف لفظ الجلالة؛ للعلم به؛ لأن الله هو الذي يؤتي العلم. وقوله: (نَصِيْبًا مِّنَ

(الكتاب): يحتفل أنه يفيد التقليل، أو التكثر، فيكون المراد: أنهم أوتوا نصيباً كبيراً من الكتاب، بحيث يكون حاملاً لهم على الاهتداء، ولكنهم استكبروا. ويحتفل أنه ليس عندهم إلا علم قليل، وأنه لو فرض أن عندهم علماً كثيراً، فإن هذا العلم لم ينفعهم، فصاروا كالذي أوتي نصيباً قليلاً من العلم. انتهى كلامه.

(يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ): في الكتاب الذي دعوا إليه قولان: الأول: أنه التوراة، رواه عكرمة، عن ابن عباس، وهو قول الأكثرين. الثاني: أنه القرآن، رواه أبو صالح، عن ابن عباس، وهو قول الحسن، وقتادة. قال الألوسي: هذه الجملة إما مستأنفة مبيّنة لمحلّ التعجب، وإما حال من الموصول. والمراد بكتاب الله: التوراة. والإظهار في مقام الإضمار لإيجاب الإجابة. والإضافة للتشريف وتأكيد وجوب المراجعة، وإلى ذلك ذهب ابن عباس وغيره. وقال العثيمين: قوله: (يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ): هذا محلّ التعجب، يعني: أنهم مع ما عندهم من العلم يدعون إلى كتاب الله. والداعي لهم: هو رسول الله ومن دعا بدعوته إلى يوم القيامة. (لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ): إسناد الحكم هنا يحتفل أن يكون إلى الله ليحكم الله بينهم بكتابه، ويحتفل أن يكون إلى الكتاب. وأسند الحكم إليه؛ لأن الحكم صار به، ويضاف الشيء إلى سببه كثيراً. ولكنهم لا يقبلون هذا؛ ولهذا قال: (ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ). انتهى كلامه. وفي الذي أريد أن يحكم الكتاب بينهم: فيه خمسة أقوال: أحدها: ملّة إبراهيم. الثاني: حدّ زنا المحصن. روى عن ابن عباس. الثالث: صحّة دين الإسلام، قاله السُّدِّي. الرابع: صحّة نبوة محمد ﷺ، قاله مقاتل. الخامس: بين من أسلم منهم ومن لم يسلم، حيث وقع بينهم اختلاف في الدين الحقّ.

(ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ): قال الماوردي: فإن قيل: التّوَلَّى عن الشيء هو الإعراض عنه، قيل: معناه: يتولّى عن الداعي، ويعرض عمّا دُعِيَ إليه. وقال ابن عطية: وخصّ الله بالتّوَلَّى فريقاً دون الكل؛ لأن منهم من لم يتولّ كعبد الله بن سلام وغيره. وقال أبو حيّان: (وَهُمْ مُّعْرِضُونَ): جملة حالّة مؤكّدة؛ لأن التّوَلَّى هو الإعراض، أو مبيّنة لكون التّوَلَّى عن الداعي، والإعراض عمّا دعا إليه، فيكون المتعلّق مختلفاً، أو لكون التّوَلَّى بالبدن والإعراض بالقلب، أو لكون التّوَلَّى من علمائهم والإعراض من أتباعهم، قاله ابن الأنباري. أو جملة مستأنفة أخبر عن قوم لا يزال الإعراض عن الحقّ وأتباعه من شأنهم وعاداتهم. وقال ابن كثير: يقول تعالى منكرّاً على اليهود والنصارى المتمسّكين فيما يزعمون بكتايبهم اللذين بأيديهم، وهما التوراة والإنجيل، وإذا دعوا إلى التحاكم إلى ما فيهما من طاعة الله فيما أمرهم به فيهما من أتباع محمد ﷺ: تولّوا وهم معرضون عنهما، وهذا في غاية ما يكون من ذمهم والتنويه بذكرهم بالمخالفة

والعناد. وقال القاسمي: (ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ) استبعاد لتوليهم بعد علمهم أنّ الرجوع إلى كتاب الله واجب؛ إذ قامت عليهم الحجج الدالة على تنزيهه. (وَهُمْ مُّعْرِضُونَ): حال من فريق، أي معرضون عن قبول حكمه. أو اعتراض، أي وهم قوم ديدنهم الإعراض عن الحق، والإصرار على الباطل. وقال ابن عاشور: قوله: (ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ): (ثم) عاطفة جملة: (يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ) على جملة: (يُدْعَوْنَ)، فالمعطوفة هنا في حكم المفرد، فدلّت (ثم) على أنّ توليهم مستمر في أزمان كثيرة تبعد عن زمان الدعوة، أي أنّهم لا يراعون فهم يتولّون ثم يتولّون؛ لأنّ المرء قد يُعرض غضباً، أو لِعِظَمِ المفاجأة بالأمر غير المتوقّب، ثم يثوب إليه رشده، ويراجع نفسه، فيرجع، وقد علم أنّ توليهم إثر الدعوة دون تراخٍ حاصل بفحوى الخطاب، فدخل (ثم)؛ للدلالة على التراخي الرتبي؛ لأنّهم قد يتولّون إثر الدعوة، ولكن أريد التعجيب من حالهم كيف يتولّون بعد أن أوثوا الكتاب ونقلوه، فإذا دُعوا إلى كتابهم تولّوا. والإتيان بالمضارع في قوله: (يَتَوَلَّوْنَ)؛ للدلالة على التجدد. وقال العثيمين: (ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ): يتولّى فريق منهم لا كلّهم؛ لأن بعض هؤلاء الذين وهم كثير. لكن تولّى فريق منهم، ومع توليهم فإنهم معرضون، ليس عندهم إقبال، لا في الظاهر ولا في الباطن، بل هم متولّون معرضون. وإنما قال: (وَهُمْ مُّعْرِضُونَ). وهي جملة حالّة من (فَرِيقٌ) وصحّ مجيء الحال منها؛ لأنها وصفت. إنما قال ذلك؛ لأنّ الإنسان قد يتولّى لسبب طارئ، لكن في قلبه شيء من الإقبال. أمّا هؤلاء فإنهم متولّون، وهم قد امتلأوا إعراضاً عن كتاب الله. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن نَّمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٢٤)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: وجه النظم: أنّه تعالى لما قال في الآية الأولى: {ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ} قال في هذه الآية: ذلك التولي والإعراض إنما حصل بسبب أنهم قالوا: {لَن نَّمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ}.

● تفسير الآية:

(ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ): (ذَلِكَ): إشارة إلى التولي والإعراض. وقيل: (ذَلِكَ) راجعة إلى قوله قبلها: (أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ)، يعني ذلك الحُبُوطُ بكذبهم على الله. (بِأَنَّهُمْ): المعنى بهم: اليهود والنصارى. وقيل: اليهود خاصة. قال مكِّي: أي إنما أبوا أن يحكم بينهم كتاب الله؛ لأنهم قالوا: (لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ). وقال الماوردي: هذا من قول اليهود، واختلفوا فيها على ثلاثة أقاويل: أحدها: أنها الأيام التي عبدوا فيها العجل وهي أربعون يوماً، قاله قتادة، والربيع. الثاني: أنها سبعة أيام، وهذا قول الحسن. الثالث: أنها متقطعة لانقضاء العذاب فيها، وهذا قول بعض المتأخرين. وقال الألوسي: جاء هنا (مَّعْدُودَاتٍ) بصيغة الجمع دون ما في سورة [البقرة: ٨٠] فإنه {مَّعْدُودَةٌ} بصيغة المفرد؛ تفنناً في التعبير، وذلك لأن جمع التكسير لغير العاقل يجوز أن يعامل معاملة الواحدة المؤنثة تارة ومعاملة جمع الإناث أخرى، فيقال: هذه جبال راسية، وإن شئت قلت: راسيات، وجمال ماشية، وإن شئت قلت: ماشيات. وخصّ الجمع هنا؛ لما فيه من الدلالة على القِلَّةِ كموصوفه، وذلك أليق بمقام التعجيب والتشنيع. وقال ابن عاشور: قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ): الإشارة إلى توليهم وإعراضهم، و(الباء) للسببية، أي إنهم فعلوا ما فعلوا بسبب زعمهم أنهم في أمان من العذاب إلا أياماً قليلة، فأنعدم اكتراثهم باتباع الحق؛ لأنّ اعتقادهم النجاة من عذاب الله على كلّ حال جرّأهم على ارتكاب مثل هذا الإعراض. وهذا الاعتقاد مع بطلانه مؤذن أيضاً بسفالة همّهم الدينيّة، فكانوا لا ينافسون في تركية الأنفس. وعبر عن الاعتقاد بالقول؛ دلالة على أنّ هذا الاعتقاد لا دليل عليه وأنه قول مفترى مدّلس، وهذه العقيدة عقيدة اليهود، كما تقدّم في سورة البقرة. وقال العنيمين: (ذَلِكَ): المشار إليه التولي والإعراض بأنهم خدعوا أنفسهم وقالوا: (لَنْ تَمْسَنَا): أي لن تصيبنا إلا أياماً معدودات، أياماً قلائل؛ لأنّ كلّ معدود فهو قليل. ودليل ذلك قوله تعالى: {وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ} [هود: ١٠٤]، وقال: {قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ} [النساء: ٧٧]، فكلّ شيء معدود فهو قليل؛ لأنّ شيئاً يمضي بالعدد واحد، اثنين، ثلاثة، أربعة، لا بدّ أن ينتهي، فهؤلاء يقولون: {لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ}. ثم يدّعون أنّ الذي يخلفهم النبي ﷺ وأصحابه. وقال فاضل السامرائي: اختيار كلمة (مَّعْدُودَاتٍ) في هذه الآية؛ لأنّ الذنوب التي ذُكرت في هذه الآية أقلّ منها في سورة البقرة.

(وَعَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ): (وَعَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ): قال البغوي: الغرور: هو الإطماع فيما لا يحصل منه شيء. والافتراء: هو اختلاق الكذب. وقال ابن كثير: (وَعَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ): أي تثبتهم على دينهم الباطل. وقال القاسمي: في التعبير بالغرور والافتراء: إعلام بأن ما حدثوا به أنفسهم وسهلوه عليها تعلل بباطل وتطمع بما لا يكون. (مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ): قال ابن الجوزي: في الذي اختلقوه قولان: الأول: أنه قولهم: (لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ)، قاله مجاهد، والزجاج. الثاني: أنه قولهم: {نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ} [المائدة: ١٨]، قاله قتادة: ومقاتل. وقال ابن كثير: (مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ): أي ما خدعوا به أنفسهم من زعمهم أن النار لا تمسهم بذنوبهم إلا أياماً معدودات، وهم الذين افتروا هذا من تلقاء أنفسهم واختلقوه، ولم ينزل الله به سلطاناً. وقال صديق خان: (مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ): أي من الأكاذيب التي من جملتها هذا القول، أو قالوا: إن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم، أو أنه تعالى وعد يعقوب أن لا يعذب أولاده إلا تحلة القسم. وقال قتادة: أي حين قالوا: {نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ} [المائدة: ١٨]. وقيل: قولهم: نحن على الحق وأنتم على الباطل. انتهى كلامه. وقيل: أي حين قالوا: {لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى} [البقرة: ١١١].

قال الله تعالى: {فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} (٢٥):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: لما حكى الله عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين أنه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل، ويكشف فيه ذلك الغرور فقال: {فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَهُمْ لِيَوْمٍ..}.

• تفسير الآية:

(فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ): قال الواحدي: (كيف): معناه: السؤال عن الحال. والحال المسئلة عنها محذوفة، وتقديره: فكيف حالهم إذا جمعناهم؟ وتحذف الحال كثيراً مع كيف؛ لدلالته عليها، نحو قولك: (كنت أكرمه وهو لم يزرني؛ فكيف إذا زارني؟)، أي كيف حاله إذا زارني في عظم الإكرام؟ ويُحذف أيضاً جواب هذا السؤال من الكلام؛ لأن في حذفه بلاغة تزيد على الإفصاح بذكره؛ لما فيه من

تحريك النفس على استحضر كل نوع من أنواع الكرامة في قول القائل: فكيف إذا زارني؟ وكل نوع من أنواع العذاب في الآية. وتأويل الكلام: أي حالة تكون حال من اغتر بالدعاوى الباطلة، إذا جُمعوا ليوم الجزاء؟. وقوله: (لَيَوْمٍ)، ولم يقل: (في يوم)؛ لأن المراد: لجزاء يوم، أو لحساب يوم، فحذف المضاف، ودلت (اللام) عليه. قاله الزجاج. وقال الفرّاء: (اللام) لفعل مُضْمَرٌ، إذا قلت: (جُمعوا ليوم الخميس)، كان المعنى: جُمعوا لما يكون يوم الخميس. وإذا قلت: (جُمعوا في يوم الخميس)، لم تُضْمَرِ فعلاً. وقوله تعالى: (لَيَوْمٍ): أي لما يكون في ذلك اليوم من الحساب والجزاء. وهذا قريب من القول الأول، بل هو تفسير له. وقال القرطبي: هذا خطاب للنبي ﷺ وأُمّتِهِ على جهة التوقيف والتعجب، أي فكيف يكون حالهم أو كيف يصنعون إذا حشروا يوم القيامة واضمحت عنهم تلك الزخارف التي ادّعوها في الدنيا، وجوزوا بما اكتسبوه من كفرهم واجترائهم وقبيح أعمالهم. و(اللام) في قوله تعالى: (لَيَوْمٍ) بمعنى: «في»، قاله الكسائي. وقال البصريون: المعنى لحساب يوم. وقال الطبري: لما يحدث في يوم. وقال ابن كثير: أي كيف يكون حالهم وقد افتروا على الله، وكذبوا رسله، وقتلوا أنبياءه والعلماء من قومهم الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، والله سائلهم عن ذلك كلّ ومحاسبهم عليه ومجازيهم به؟ وقال أبو السعود: (فَكَيْفَ): ردُّ لقولهم المذكور وإبطال لما عراهم باستعظام ما سيدهمهم وتهويل ما سيحقيق بهم من الأهوال، أي فكيف يكون حالهم؟ (إِذَا جَمَعْنَهُمْ لَيَوْمٍ): أي لجزاء يوم. (لَا رَيْبَ فِيهِ): أي في وقوعه ووقوع ما فيه. وقال العثيمين: (فَكَيْفَ): أي كيف تكون حالهم في هذا الوقت (إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لَيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ)؟، والاستفهام للتعظيم، أي ما أعظم ما تكون حالهم في ذلك اليوم، وما أشدّ حسرتهم إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه، أي جمعناهم في يوم لا ريب فيه. و(اللام) تأتي بمعنى (في)، ويسمونها (لام) التوقيت. ومنها قوله تعالى: {يَأْيُهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ} [الطلاق: ١]، أي في قبل عدتهن، أي في استقبال عدتهن. (لَيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ): أي جمعوا لهذا اليوم، أي فيه، وهو يوم القيامة. وقوله: (لَا رَيْبَ فِيهِ): إِمَّا أَنَّهُ خَبَرٌ بِمَعْنَى النِّهْيِ، والمعنى: لا ترتابوا فيه، أو أَنَّهُ خَبَرٌ عَلَى حَقِيقَتِهِ، والمعنى: أَنَّ اللَّهَ يَخْبِرُ عَنْ هَذَا الْيَوْمِ بِأَنَّهُ لَا رَيْبَ فِيهِ، أي لا ريب في وقوعه. انتهى كلامه.

(وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ): قال الواحدي: أي جزاء ما كسبت من خيرٍ أو شرٍّ. فهذا يكون على حذف المضاف، ويجوز أن يكون المعنى: ووُفِّيَتْ كل نفس ما كسب من الثواب والعقاب، بالطاعة والمعصية، فلا يكون في الكلام مضافٌ محذوف، ويجوز أن يُسَمَّى الثواب والعقابُ كسباً للعبد على معنى: أنهما جزاء كسبه، وأنه اجتلبهما بأعماله الصالحة والطالحة. وقال أبو السعود: (مَا كَسَبَتْ): أي

جزاء ما كسبت من غير نقص أصلاً كما يزعمون، وإنما وُضِعَ المكسوبُ موضعَ جزائه؛ للإيذان بكمال الاتِّصال والتلازم بينهما كأتهما شيء واحد، وفيه دلالة على أنَّ العبادة لا تَحْبُطُ وأنَّ المؤمن لا يخلد في النار؛ لأنَّ تَوْفِيَةَ جزاءٍ لإيمانه وعمله لا تكون في النار ولا قبل دخولها، فإذا هي بعد الخلاص منها. وقال العنيمين: قوله: (وَوُفِّيَتْ): يعني أعطيت. ومنه قولهم: وفَّاه حَقَّهُ، أي أعطاه حَقَّهُ وافيًا. وقوله: (كُلُّ نَفْسٍ): أي كلَّ نفس من البشر والجنِّ، يعني من المكلفين الذين أمروا ونهوا، فهم الذين يوقَّون أجورهم. أمَّا من لم يتوجَّه إليه أمر ولا نهي، فإنَّهم يجمعون يوم القيامة، ولكن ليس لهم أعمال يجازون عليها، فلا يشملهم قوله: (وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ). وقوله: (مَا كَسَبَتْ): يعني من خير أو شرٍّ، بدليل العموم في كلمة (مَا). وتُوفَى الخير: الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة. وأمَّا في الشرِّ فتوفى السيئة بمثلها إن لم يعف الله، أو تكن لها أعمالٌ صالحة تكفِّر عنها هذه السيئات، فجزاء الله وتوفيته للأعمال دائر بين الفضل والعدل، فالفضل لأهل الخير، والعدل لأهل السوء.

(وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ): قال الواحدي: أي لا يُنقص من حسناتهم، ولا يزداد على سيئاتهم. وقال صديق خان: أي بزيادة سيئة ولا نقص حسنة من أعمالهم، والمراد: كلَّ الناس المدلول عليهم بكلِّ نفس. وقال العنيمين: وقوله: (وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ): أي لا ينقص أحد من حسناته، ولا يزداد في سيئاته. ونحن نعلم أنَّ من أوفى غيره حَقَّهُ فإنَّما أن يوفيه بالفضل أو بالعدل أو بالجور، والجور ممتنع على الله.

قال الله تعالى: {قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدْلُّ مَنْ تَشَاءُ بِإِذْنِكَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٦)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها ثلاثة أقوال:

أحدها: أنَّ النبي ﷺ لما فتح مكة، ووعد أمته ملك فارس والروم، قال المنافقون واليهود: هيهات، فنزلت هذه الآية. قاله ابن عباس، وأنس بن مالك.

الثاني: أنَّ النبي ﷺ، سأل ربَّه أن يجعل ملك فارس والروم في أمته، فنزلت هذه الآية. حكاه قتادة.

الثالث: أنَّ اليهود قالوا: والله لا نطيع رجلاً جاء ينقل النبوة من بني اسرائيل إلى غيرهم، فنزلت هذه الآية، قاله أبو سليمان الدمشقي.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الألوسي: قوله تعالى: {قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ..} تأكيد لما تشعر به الآية السابقة من مزيد عظمته تعالى وعظيم قدرته، وفيه أيضاً إفحام لمن كذب النبي ﷺ وردّ عليه، لاسيما المنافقين الذين هم أسوأ حالاً من اليهود والنصارى، وبشارة له ﷺ بالغلبة الحسيّة على من خالفه كغلبته بالحجّة على من جادله، وبهذا تنتظم هذه الآية الكريمة بما قبلها.

وقال العثيمين: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنَّ الذين أوتوا نصيباً من الكتاب إذا دعوا إلى كتاب الله ليحكم بينهم تولّوا، يريدون أن تكون السيادة لهم، لا لغيرهم. فأمر الله نبيّه أن يتهل إلى الله بهذا الدعاء المتضمّن قدرة الله على نقل النبوة التي يتبّعها الملك من بني اسرائيل إلى العرب.

• تفسير الآية:

(قُلِ اللَّهُمَّ): أولاً: قال البصريون: أصل (اللَّهُمَّ): يا الله، فلما استعملت الكلمة دون حرف النداء الذي هو «يا» جعلوا بدله هذه الميم المشدّدة، فجاءوا بحرفين وهما (الميمان) عوضاً من حرفين وهما (الياء، والألف). والضمّة في (الهاء) هي ضمّة الاسم المنادى المفرد. قال ابن عاشور: (اللَّهُمَّ) في كلام العرب خاصّ بنداء الله في الدعاء، ومعناه: يا الله. ولما كثر حذف حرف النداء معه قال النحاة: إنّ (الميم) عوض من حرف النداء، يريدون أنّ لحاق الميم باسم الله في هذه الكلمة لمّا لم يقع إلا عند إرادة الدعاء صار غنيّاً عن جلب حرف النداء اختصاراً، وليس المراد أنّ (الميم) تفيد النداء. والظاهر أنّ (الميم) علامة تنوين في اللغة المنقول منها كلمة (اللَّهُمَّ) من عبرانية أو قحطانية، وأنّ أصلها (لأهم) مرداف إله. ثانياً: قال الكوفيون: (للميم) فيه معنى، ومعناها: يا الله أمّنا بخير، أي اقصدنا به، حذف منه حرف النداء، كقولهم: (هلمّ إلينا)، كان أصله (هل أمّ إلينا)، ثم كثرت في الكلام فحذفت الهمزة استخفافاً، وربما خفّفوا أيضاً فقالوا: (لاهمّ).

(مَلِكُ الْمُلْكِ): قيل: أي مالك العباد وما ملكوا. وقيل: مالك السموات والأرض. وقيل: أي بيده الملك. وقيل: أي مالك الملوك. وقيل: أي وارث الملك يوم لا يدّعيه مدّع. وقيل: أي مالك أمر الدنيا

والآخرة. وقيل: أي مالك النبوة. وقال القاسمي: (مَالِكُ الْمُلْكِ): أي مالك جنس الملك على الإطلاق ملكاً حقيقياً بحيث تتصرف فيه كيفما تشاء، إيجاداً وإعداماً، وإحياءً وإماتة، وتعذيباً وإثابة، من غير مشارك ولا ممانع. وقال العثيمين: (مَالِكُ الْمُلْكِ): مالك: اسم فاعل، والملك: يحتمل أن يكون بمعنى المملوك، أي مالك المملوكات كلها. ويحتمل أن يكون المراد به: التدبير، أي مالك تدبير الخلائق كلها، والأمران ثابتان لله.

(تُؤْتَى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ مِمَّنْ تَشَاءُ): قيل: (الْمُلْكُ) هنا: أي النبوة، قاله مجاهد. وقيل: أي الإيمان. وقيل: أي السلطان. وقيل: أي النصر والغلبة. وقيل: أي المال والعبيد. وقيل: العافية. وقيل: القناعة. وقيل: الغلبة بالدين والطاعة. وقيل: قيام الليل. وقيل: هو الاستغناء بالموثوق عن الكونين. وقيل: هو قهر إبليس كما كان يفرّ من ظلّ عمر، وعكسه من كان يجري الشيطان منه مجرى الدم. وقيل: ملك المعرفة بلا علة، كما أتى سحرة فرعون، ونزع من بلعام. وقيل: هو توفيق الإيمان. قال البغوي: (تُؤْتَى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ): قال مجاهد وسعيد بن جبير: يعني ملك النبوة. وقال الكلبي: تؤتي الملك من تشاء مُخْداً وأصحابه، (وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ مِمَّنْ تَشَاءُ): من أبي جهل وصناديد قريش. وقيل: (تُؤْتَى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ): أي العرب. (وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ مِمَّنْ تَشَاءُ): أي فارس، والروم. وقال السدي: (تُؤْتَى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ): أتى الله الأنبياء. عليهم السلام. وأمر العباد بطاعتهم، (وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ مِمَّنْ تَشَاءُ): نزع من الجبارين وأمر العباد بخلافهم. وقيل: (تُؤْتَى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ): أي آدم وولده، (وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ مِمَّنْ تَشَاءُ): أي إبليس وجنوده. انتهى كلام البغوي. وقال البقاعي: في التعبير (مَنْ) العامة للعقلاء: إشعار بمنال الملك من لم يكن من أهله، وأخصّ الناس بالبعد منه العرب، ففيه إشعار بأنّ الله ينول ملك فارس والروم العرب، كما وقع منه ما وقع، وينتهي منه ما بقي، إلى من نال الملك بسببها، وعن الاستناد إليها، من سائر الأمم الذين دخلوا في هذه الأمة من قبائل الأعاجم، وصنوف أهل الأقطار، حتى ينتهي الأمر إلى أن يسلب الله الملك جميع أهل الأرض بظهور ملك يوم الدين. وقال القاسمي: قوله تعالى: (تُؤْتَى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ) بيان لبعض وجوه التصرف الذي تستدعيه مالكية الملك، وتحقيق لاختصاصها به تعالى حقيقة. وقال ابن عاشور: والنزع حقيقة: إزالة الجرم من مكانه، كنزع الثوب، ونزع الماء من البئر، ويستعار لإزالة الصفات والمعاني كما قال تعالى: {وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ} [الأعراف: ٤٣] بتشبيه المعنى المتمكن بالذات المتصلة بالمكان، وتشبيه إزالته بالنزع، ومنه قوله هنا: (وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ): أي تزيل وصف الملك مِمَّنْ تشاء. وقال العثيمين: (تُؤْتَى): أي تعطي، ولم يقل: تُؤْتَى؛

لأن ما يكون للعبد من الملك إنما هو من إعطاء الله إياه، وتسليطه عليه؛ ولهذا لا يتصرف المالك من المخلوقين فيما ملك إلا على حسب الشريعة التي شرعها الله. وكل شيء له سبب إما شرعي، وإما كوني؛ لأن هذا مقتضى حكمة الله، وإذا كان كذلك، فإن إتيان الله الملك لمن يشاء مقيد بسببه، فلا بد أن يكون له سبب. فالملك قد يكون مستقلاً عن الرسالة، وقد يكون تابعاً للرسالة. فإذا كان مبنياً على الشريعة صار تابعاً للرسالة، وإذا كان غير مبني على الشريعة كان مستقلاً. قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ} [البقرة: ٢٥٨]، فهذا ملك مستقل عن الرسالة؛ لأن الذي حاج إبراهيم كافر. وأما قول النبي ﷺ: "إن الله زوى لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها، وإن ملك أممي سيبلغ ما زوي لي منها"^{٧٥}، فالمراد بذلك هنا: ملك تابع للرسالة. والمشية هنا ككثير من الآيات معلقة بالحكمة. وقوله: (وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ): يحتمل وجهين: الوجه الأول: نزع بعد ثبوت. والوجه الثاني: نزع بمعنى المنع. فعلى الأول: يكون فيه إشارة إلى أن الله يملك من شاء من خلقه، ثم ينزع عنه الملك. وكم من مُلْكٍ مُلْكٌ ثم زال ملكه إما بالغلبة له أو بموته أو بغير ذلك. ويحتمل أن تكون بمعنى المنع، أي مُلْكٌ من شئت، ولا تُملِك من شئت. وكلا المعنيين صحيح. انتهى كلامه.

(وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): قيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): المهاجرين والأنصار. (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): فارس والروم. وقيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): محمداً وأصحابه حتى دخلوا مكة في عشرة آلاف ظاهرين عليها، (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): أبا جهل وأصحابه حتى خُزَّت رؤوسهم وألقوا في القليب. وقيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): بالإيمان والهداية، (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): بالكفر والضلالة. وقيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): بالطاعة، (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): بالمعصية. وقيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): بالنصر، (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): بالقهر. وقيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): بالغنى، (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): بالفقر. وقيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): بالقناعة والرضى، (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): بالحرص والطمع. وقيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): بالإخلاص، (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): بالرياء. وقيل: (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ): الأحباب بالجنة والرؤية، (وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ): الأعداء بالنار والحجاب. وقال الألوسي: وينبغي حمل سائر الأقوال على التمثيل؛ لأنه لا مخصص في الآية. وقال العثيمين: الإعزاز هنا: يعني التقوية، أي تجعله عزيزاً قوياً غالباً على غيره، وهذا عام، قد يعز الله الإنسان بدينه وعلمه وإيمانه، وإن لم يكن ملكاً، وقد يعز بملكه. وكذلك في الذل قد يذل بالمعصية، وبالغلبة، فالذل بالمعصية في مقابل العز بالإيمان، والذل بالغلبة في مقابل العز بالملك. والذين يعزهم الله هم من ذكرهم الله بقوله: {وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ}

^{٧٥}. أخرجه مسلم.

وَلِلْمُؤْمِنِينَ { [المنافقون: ٨]، فالله يعزّ الرسل وأتباعهم، كما قال تعالى: { كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَيْنَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ } [المجادلة: ٢١]. ومن أسباب العزّة: الإيمان، سواء كان الإنسان ملكاً أم غير ملك. ومن أسباب العزّة: الاستعداد والحذر والحزم والقوّة والنشاط. ومن أسباب الذلّ: أن يُعجب الإنسان بنفسه، وأن يتعرّض لما لا يمكنه دفعه؛ ولهذا جاء في الأثر: "لا ينبغي للمؤمن أن يذلّ نفسه. قالوا: وكيف يذلّ نفسه؟ قال: يتعرّض من البلاء لما لا يطيق"^{٧٦}.

(بِيَدِكَ الْخَيْرُ): قال الماوردي: أي أنت قادر عليه. وإنما خصّ الخير بالذكر وإن كان قادراً على الخير والشرّ؛ لأنه المرغوب في فعله. وقال القرطبي: أي بيدك الخير والشرّ فحذف، كما قال تعالى: { سَرَّابِيلَ تَقَيِّمُكُمُ الْحَرَّ } [النحل: ٨١]. وقيل: خصّ الخير؛ لأنه موضع دعاء ورغبة في فضله. قال النقاش: (بِيَدِكَ الْخَيْرُ): أي النصر والغنيمة. وقال ابن جُزَيٍّ: إنما خصّ الخير بالذكر؛ لأنّ الآية في معنى دعاء ورغبة، فكأنّه يقول: بيدك الخير فأجزل حظّي منه. وقال الألوسي: (بِيَدِكَ الْخَيْرُ): جملة مستأنفة، وأجراها بعضهم على طرز ما قبلها. وتعريف (الْخَيْرُ)؛ للتعميم. وتقديم الخير؛ للتخصيص، أي بيدك التي لا يكتنه عنها، وبقدرتك التي لا يقدر قدرها الخير كلّها تتصرّف به أنت وحدك حسب مشيئتك، لا يتصرّف به أحد غيرك ولا يملكه أحد سواك. وإنما خصّ الخير بالذكر؛ تعليماً لمراعاة الأدب، وإلا فذكر الإعزاز والإذلال يدلّ على أنّ الخير والشرّ كلاهما بيده سبحانه، وكذا قوله تعالى المسوق لتعليل ما سبق وتحقيقه: (إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)، فلا يبعد أن تكون الآية من باب الاكتفاء. وقيل: إنما اقتصر عليه لما أنّ سبب نزول الآية ما أتى الله نبيّه ﷺ من البشارة بالفتوح وترادف الخيرات. وقيل: لما أنّ الأشياء باعتبار الشرّ وعدمه تنقسم إلى خمسة أقسام: الأول: ما لا شرّ فيه أصلاً. الثاني: ما يغلب خيره على شرّه. الثالث: ما يكون شرّاً محضاً. الرابع: ما يكون شرّه غالباً على خيره. الخامس: ما يتساوى الخير والشرّ فيه. والموجود من هذه الأقسام في العالم: القسم الأوّل والثاني. انتهى كلامه. وقال العثيمين: قوله: (بِيَدِكَ الْخَيْرُ): الخير: هو كلّ ما فيه مصلحة ومنفعة للعبد، سواء كان ذلك في أمور الدنيا أو في أمور الآخرة. فالرزق والصحة والعلم خير، والعمل الصالح أيضاً خير. وهذا كلّ بيد الله، كما قال تعالى: { وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ } [النحل: ٥٣]. وهنا قد يقال: لماذا ذكر أنّ الخير بيده، ولم يذكر الشرّ، مع أنّ الخير من الله والشرّ من الله؟ ! فقال بعض المفسرين: إنّ هذا من باب حذف المقابل المعلوم. كقوله: { وَجَعَلَ لَكُمُ سَرَّابِيلَ تَقَيِّمُكُمُ الْحَرَّ } [النحل: ٨١]. وزعموا أنّ تقدير الآية: بيده الخير والشرّ. ولكن هذا وهم باطل،

^{٧٦}. أخرجه أحمد، والترمذي، وقال عنه: هذا حديث حسن غريب. وابن ماجه.

وليس المقام مقام حذف واقتصار، بل المقام مقام ثناء، والثناء ينبغي فيه البسط والتوسّع في الكلام. فالحذف غير مناسب لفظاً، وهو باطل معنى؛ لأن الله لا يضاف إليه الشرّ، ولا يجوز أن نقول: بيده الشرّ؛ لأنه ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "والشرّ ليس إليك"^{٧٧}، فلا ينسب إلى الله الشرّ قولاً ولا فعلاً، فالله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل، ويفعل الخير ولا يفعل الشرّ، وإذا وجد شرّ في المفعولات فهو شرّ من وجه، وخير من وجه آخر، لكن إيجاد الله لهذه الأشياء الشريرة ليس شرّاً، بل هو خير محض. والشرّ إنما هو في المفعولات لا في الأفعال. أمّا الخير فهو في المفعولات والأفعال، ولهذا ينسب إلى الله فيقال: بيده الخير. ولنضرب لهذا مثلاً بالسباع والهوم، فالسباع: فيها شرّ، والهوم اللاسعة واللاذعة فيها شرّ بلا شكّ، والشياطين كلّها شرّ، لكن إيجاد الله لهذه الأشياء خير، والحكمة توجبه؛ لأنه لا يمكن أن تعرف تمام قدرة الله إلا بخلق الأشياء المتضادة، ثم في خلق هذه الأشياء من إصلاح العبد، واللجوء إلى ربه، والاستعاذة به من هذه الأمور الشريرة خير كثير، والخير لا يعرف إلا بضدّه. إذاً يجب أن نبقي الآية على ظاهرها بدون تقدير. انتهى كلامه.

(إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): قال السعديّ: أي لا يمتنع عليك أمر من الأمور، بل الأشياء كلّها طوع مشيئتك وقدرتك. وقال العثيمين: قوله: (إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): من قدرته تغيير هذه الأشياء العظيمة: إيتاء الملك ونزعه، والإعزاز والإذلال، كلّ هذه أمور عظيمة لا يقوم بها إلا القادر عليها، سبحانه وتعالى. والآية عامّة، فالله قدير على كلّ شيء، على ما شاء وما لم يشأه. وبهذا نعرف أنّ تقييد بعض الناس القدرة بالمشيئة خطأ؛ لأن الله قادر على ما يشاء وعلى ما لا يشاء. وأمّا قوله تعالى: {وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ} [الشورى: ٢٩]، فالمشيئة هنا ليست عائدة على القدرة، ولكنها عائدة على الجمع، يعني: إذا أراد جمعهم، وشاء جمعهم، فهو قدير عليه، لا يعجز عنه.^{٧٨}

^{٧٧}. أخرجه مسلم.

^{٧٨}. ولمزيد فائدة انظر تفسير الآية رقم (٢٠) من سورة البقرة.

قال الله تعالى: {تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٢٧)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البيضاوي: عَقَّبَ ذلك ببيان قدرته على معاقبة الليل والنهار والموت والحياة وسعة فضله، دلالة على أنَّ من قدر على ذلك قدر على معاقبة الذلِّ والعزِّ وإيتاء الملك ونزعه.

وقال البقاعي: لما ثبتت خصوصيته سبحانه وتعالى بصفة القدرة على الوجه الأعم، ذكر بعض ما تحت ذلك ممَّا لم يدخل شيء منه تحت قدرة غيره، فقال: {تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ..}.

• تفسير الآية:

{تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ}: قال الواحدي: الإيلاج في اللغة: الإدخال. والوُلُوجُ: الدخول، وفي التنزيل: {حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ} [الأعراف: ٤٠]، والوُلُوجَةُ: الدَّخِيلَةُ، والبطانة، ومنه قوله تعالى: {وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً} [التوبة: ١٦]. ومعنى الآية: تجعل ما نقص من أحدهما زيادة في الآخر. وذكر ابن الأنباري قولاً آخر، وهو: أنَّ المعنى: تدخل أحدهما في الآخرة بإيتائه به بدلاً منه، قال: وذلك أنَّ الليل إذا دخلت ظلمته وظهرت نجومه وقمره كان النهار داخلاً فيه ومستتراً تحته، وكذلك النهار إذا دخل ضوءه وطلعت شمسُه كان الليل داخلاً فيه ومستتراً تحته. انتهى كلام الواحدي: وقال الرازي: في قوله تعالى: {تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ}: وجهان: الأول: أن يجعل الليل قصيراً ويجعل ذلك القدر الزائد داخلاً في النهار، وتارة على العكس من ذلك. الثاني: أنَّ المراد: هو أنه تعالى يأتي بالليل عقيب النهار، فيلبس الدنيا ظلمة بعد أن كان فيها ضوء النهار، ثم يأتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه، فكان المراد من إيلاج أحدهما في الآخر: إيجاد كل واحد منهما عقيب الآخر، والأول أقرب إلى اللفظ؛ لأنه إذا كان النهار طويلاً فجعل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلاً في الليل. وقال القرطبي: قال بن عباس، ومجاهد، والحسن، وقتادة، والسُّدِّيُّ في معنى قوله: {تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ}: أي تدخل ما نقص من أحدهما في الآخر، حتى يصير النهار خمس عشرة ساعة وهو أطول ما يكون، والليل تسع ساعات وهو أقصر ما يكون، وكذا {وتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ}، وهو قول الكلبي، وروي عن بن مسعود. وتحتل ألفاظ الآية: أنَّ يدخل فيها

تعاقب الليل والنهار، كأنّ زوال أحدهما ولوج في الآخر. وقال ابن كثير: أي تأخذ من طول هذا فتزيده في قصر هذا، فيعتدلان، ثم تأخذ من هذا في هذا فيتفاوتان، ثم يعتدلان، وهكذا في فصول السنة: ربيعاً، وصيفاً، وخريفاً، وشتاء. وقال السمعاني: الإيلاج: الإدخال، ومعناه: تنقص من أحدهما وتزيد في الآخر. وقيل: معناه: تغطّي الليل بالنهار، والنهار بالليل. انتهى كلامه. وقيل: أي تذهب بالليل، وتجيء بالنهار، وتجيء بالليل، وتذهب بالنهار. وقال العثيمين: هذا الفعل من الأفعال التي لا يقدر عليها إلا الله وحده. هو الذي يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل، ومع هذا فإنّ هذا الإيلاج إيلاج بحكمة، بتدرّج، يأتي قليلاً قليلاً حتى ينتهي ثم يعود، ولو أنّ الليل قفز من أقصر الليل إلى أطوله لاختلّ نظام العالم، وفسدت مواقيته، ولكن الله يجعله بالتدرّج؛ ليعرف الناس أوقاتهم، وينبني أيضاً على هذا الإيلاج تغير الفصول، فإنه إذا طال النهار طال زمن وجود الشمس على سطح الأرض فاحترّ الجو، وأيضاً يكون شعاع الشمس عمودياً فيكون أشدّ تأثيراً في الحرارة ممّا إذا كان غير عمودي، والعكس بالعكس بالنسبة للشتاء، فيتربّتب على هذا الإيلاج زمن الفصول. ومن رحمة الله أنّ هذا الزمن الفصلي لا يأتي أيضاً دفعة واحدة، ولو انتقل الناس من أحرّ يوم في السنة إلى أبرد يوم، لحصل ضرر عظيم، وبالعكس كذلك، لكن الربّ الرحيم الحكيم يأتي بهذا الشيء بتدرّج. فمن الذي يستطيع أن يزيد في الليل ساعة، أو في النهار ساعة، لا أحد يستطيع، لو اجتمعت كلّ الخلائق على أن يزيدوا ساعة في الليل أو ساعة في النهار، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

(وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ): قال القرطبي: قال الحسن: معناه: تُخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن، ورؤي نحوه عن سلمان الفارسي، فالموت والحياة على هذا القول مستعاران. وذهب كثير من العلماء: إلى أنّ الحياة والموت في الآية حقيقتان، فقال عكرمة: هي إخراج الدجاجة وهي حيّة من البيضة وهي ميّنة، وإخراج البيضة وهي ميّنة من الدجاجة وهي حيّة. وقال ابن مسعود: هي النطفة تخرج من الرجل وهي ميّنة وهو حيّ، ويخرج الرجل منها حيّاً وهي ميّنة. وقال عكرمة والسدي: هي الحبّة تخرج من السنبل والسنبل تخرج من الحبّة، والنواة من النخلة والنخلة تخرج من النواة، والحياة في النخلة والسنبل تشبيهه. وقال ابن كثير: أي تخرج الزرع من الحبّ، والحبّ من الزرع، والنخلة من النواة، والنواة من النخلة، والمؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن، والدجاجة من البيضة، والبيضة من الدجاجة، وما جرى هذا المجرى من جميع الأشياء. وقال العثيمين: المراد بالحيّ: الحي حياة حسيّة ومعنويّة، وذلك لأنّ اللفظ صالح للمعنيين، وإذا صلح اللفظ للمعنيين بدون تنافٍ بينهما، فالواجب

حمله عليهما. الحيّ حياة حسبيّة أمثلته كثيرة، فالإنسان مخلوق من نطفة، وهي ميتة بالمعنى اللغويّ، فصار حيّاً من ميّت؛ ولهذا قال: {كَيْفَ نَكْفُرُونَ بِاللّهِ وَكُنْتُمْ أََمْْواتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [البقرة: ٢٨]، كنتم في أرحام أمهاتكم أمواتاً، ليس فيكم أرواح، ثم نفخ في الإنسان الروح فصار حيّاً. إذا يخرج الحيّ من الميّت، أي يجعل الميّت حيّاً، كما قال: {ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ} [المؤمنون: ١٤]، أو يخرج حيّاً نامياً متحرّكاً من شيء لا ينمو، فهو ميّت؛ كإخراج الفرخ من البيضة، فإنّ البيضة ميّّة يخرج منها فرخ حيّ. هذا الموت الحسيّ. أمّا المعنويّ: يخرج الحيّ من الميّت، أي المؤمن من الكافر؛ لأن المؤمن حي حياة قلبيّة والكافر ميّت، يخرج الحيّ العالم من الميّت الجاهل، كما قال: {أَوْمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا} [الأنعام: ١٢٢]، الأول: هو العالم، والثاني: هو الجاهل. هذه الحياة المعنويّة والحسيّة. وقوله: {وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ}: الميّت من الحيّ بالنسبة للحياة الحسيّة، مثل: البيضة من الدجاجة، وربّما يتناول الميّت إذا سقط من حيّ، أعني المرأة إذا أجهضت جنيناً ميّتاً. انتهى كلامه. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: في سورة الأنعام قال: {إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنْتَى تُؤَفِّكُونَ (٩٥)}، أبرز صفات الحيّ الحركة والتجديد، وقد قال تعالى مع الحيّ: {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ} جاء بالصيغة الفعلية التي تدلّ على الحركة. ومن صفات الميّت هو السكون؛ لذا جاء بالصيغة الاسميّة مع ما تقتضيه من السكون. وكلمة (يُخْرِجُ) لا تأتي دائماً مع الحركة وإنما تأتي حسب سياق الآيات كما في سورة آل عمران: {تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}؛ لأن سياق الآيات كلّها في التغيرات والتبديلات والأحداث التي تتجدد، قال تعالى قبلها: {قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ}، (إيتاء الملك ونزعه، تعزّ من تشاء وتذلّ من تشاء، تولج الليل وتولج النهار) كلّها في التغيرات وليست في الثبات وهذا ما يُعرف بمطابقة الكلام لمقتضى الحال.

{وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}: قال ابن أبي زمنين: أي بغير محاسبة منه تعالى لنفسه. وقال مكّي: أي ليس يخاف نقصاً فيخرج الأشياء بالحساب والتحصيل. وقال الواحدي: قال الزجاج: أي: بغير تقدير. وهذا مستعمل في اللغة، يقال: فلان ينفق بغير حساب، أي بوسع في النفقة، فكأنّه لا يحسب ما ينفقه. وقال الحسن، والربيع: أي بغير نقصان، وذلك لأنه غير متناهي المقدور، فما يؤخذ منه لا ينقصه، ولا هو على حساب جزءٍ من كذا وكذا جزءاً، فهو بغير حساب التجزئة. وقيل معناه: بغير حساب

الاستحقاق؛ لأنه يرزق ويعطي تفضلاً لا استحقاقاً. وقال الرازي: فيه وجوه: الأول: أنه يعطي من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك أحد؛ إذ ليس فوقه ملك يحاسبه، بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب. الثاني: ترزق من تشاء غير مقدور ولا محدود، بل تبسطه له وتوسّعه عليه. الثالث: ترزق من تشاء على سبيل التفضل من غير استحقاق؛ لأن من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب، وقال بعض من ذهب إلى هذا المعنى: إنك لا ترزق عبادك على مقادير أعمالهم، والله أعلم. وقال القرطبي: أي بغير تضيق ولا تقتير، كما تقول: فلان يعطي بغير حساب، كأنه لا يحسب ما يعطي. وقال ابن كثير: أي تعطي من شئت من المال ما لا يحد ولا يقدّر على إحصائه. وقال أبو السعود: قال أبو العباس المقرئ: ورد لفظ (الحساب) في القرآن على ثلاثة أوجه: الأول: بمعنى التعب، قال تعالى: {وَتَرْزُقْ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ} [آل عمران]. الثاني: بمعنى العدد، قال تعالى: {إِنَّمَا يُؤْتِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ} [الزمر: ١٠]. الثالث: بمعنى المطالبة، قال تعالى: {فَأَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ} [ص: ٣٩]. انتهى كلام أبي السعود. وقال الألوسي: {وَتَرْزُقْ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}: الظرف في محلّ الحال من المفعول، أي ترزق من تشاء غير محاسب له، أو من الفاعل، أي ترزقه غير محاسب له، أو غير مضيق عليه، وجوّز أن يكون نعتاً لمصدر محذوف، أو مفعول محذوف، أي رزقاً غير قليل. وفي ذكر هذه الأفعال العظيمة التي تحيّر العقول ونسبتها إليه تعالى: دلالة على أنّ من يقدر على ذلك لا يعجزه أن ينزع الملك من العجم ويذلّهم ويؤتية العرب ويعزّهم، بل هو أهون عليه من كلّ هين. وقال القاسمي: أي رزقا واسعا غير محدود. وقال السعدي: أي ترزق من تشاء رزقا واسعا من حيث لا يحتسب ولا يكتسب. وقال ابن عاشور: الرزق: ما يتنفع به الإنسان، فيطلق على الطعام والثمار، كقوله تعالى: {وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً} [آل عمران: ٣٧]، وقوله: {فَلْيَأْتِكُمْ رِزْقٌ مِنْهُ} [الكهف: ١٩]، ويطلق على أعمّ من ذلك ممّا ينتفع به كما في قوله تعالى: {يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ} (٥١) وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثَرَابٍ (٥٢) هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ (٥٣) إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ} [ص]، وقوله: {قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [سبأ: ٢٤]، ومن ثمّ سمّيت الدراهم والدنانير رزقاً؛ لأنّ بها يعوّض ما هو رزق، وفي هذا إيماء إلى بشارة للمسلمين بما أوجب لهم من كنوز الممالك الفارسيّة والقيصريّة وغيرها. وقال العثيمين: قوله: {وَتَرْزُقْ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}: ترزق: أي تعطي. بغير حساب: أي بغير عوض؛ لأنّ المحاسبة إنّما تكون مع المعاوضة، فإنّ من لا يريد العوض لا يحاسب، لكن من يريد العوض هو الذي يحاسب، حتى يعلم هل ما أخذه مقابل لما أعطاه أو لا. وما أكثر النعم التي

أنعم الله بما علينا، لكن لا يحاسبنا، يعطينا منه سبحانه وتعالى تفضلاً وكرماً، وإن أمرنا بالشكر فشكرناه، فهذا عطاء ثانٍ، فشكر الإنسان ربه على نعمته هو من نعمته أيضاً. واعلم أن رزق الله نوعان: رزق به قوام البدن، ورزق به قوام القلب والروح. أمّا الأول: فيشمل المؤمن والكافر، والبرّ والفاجر، والمطيع والفاسق، حتى البهائم. ويدخل فيه الحرام، فالذي لا يأكل ولا يشرب إلا حراماً، فهو برزق من الله رزق، لكنّه رزق يقوم به البدن. والثاني: ما يقوم به القلب والروح، وهذا خاصّ بأهل الإيمان والعلم. فالعلم والإيمان للقلب بمنزلة الماء للشجرة، لا يمكن أن تنمو بدونيه. وكلمة (مَنْ تَشَاءُ): أي من اقتضت حكمتك أن ترزقه. وأسباب الرزق كثيرة: إمّا حركة من الإنسان، وإمّا إمداد من الله. والحركة أيضاً لا تنفع إلا بإمداد من الله، لكن أحياناً يرزق الإنسان بدون كسب، وبدون عمل، مثل أن يموت له قريب فيرث منه. ومن أسباب الرزق: تقوى الله، وليس معنى التقوى أن تعكف في المسجد وتتعبد، بل التقوى أعمّ من ذلك. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (٢٨)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها أربعة أقوال: أحدها: أنّ عبادة بن الصامت كان له خلفاء من اليهود، فقال يوم الأحزاب: يا رسول الله إنّ معي خمسمائة من اليهود، وقد رأيت أن أستظهر بهم على العدو، فنزلت هذه الآية، رواه الضحاك عن ابن عباس.

الثاني: أنّها نزلت في عبد الله بن أبيّ، وأصحابه من المنافقين كانوا يتولّون اليهود، ويأتونهم بالأخبار يرجون لهم الظفر من النبي ﷺ، فنهى الله المؤمنين عن مثل فعلهم، رواه أبو صالح عن ابن عباس.

الثالث: أنّ قوماً من اليهود، كانوا يباطنون نفراً من الأنصار ليفتنوهم عن دينهم، فنهاهم قوم من المسلمين عن ذلك، وقالوا: اجتنبوا هؤلاء اليهود، فأبوا، فنزلت هذه الآية. روي عن ابن عباس أيضاً.

الرابع: أنها نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره، كانوا يظهرون المودة لكفار مكة، فنهاهم الله عن ذلك، هذا قول مقاتل بن سليمان، ومقاتل بن حيان.

وقال ابن عاشور: وقيل: نزلت في أسماء ابنة أبي بكر لما استفتت رسول الله ﷺ في برّ والدتها وصلتها، أي قبل أن تحيي أمها إلى المدينة رغبة، فإنه ثبت في الصحيح: أن النبي ﷺ قال لها: "صلي أمك" ^{٧٩}. وقيل: نزلت في عمار بن ياسر لما أخذه المشركون فعذبوه عذاباً شديداً، فقال ما أرادوه منه، فكفوا عنه، فشكا ذلك إلى النبي ﷺ، فقال له: "كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئناً بالإيمان، فقال: فإن عادوا فعد" ^{٨٠}. وقيل: نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلف مع اليهود، فلما كان يوم الأحزاب، قال عبادة للنبي ﷺ إنّ معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي فأستظهر بهم على العدو.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: في كيفية النظم وجهان: الأول: أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه في تعظيم الله، ثم ذكر بعده ما يجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس؛ لأن كمال الأمر ليس إلا في شيئين: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله قال: {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ}. الثاني: لما بين أنه تعالى مالك الدنيا والآخرة بين أنه ينبغي أن تكون الرغبة فيما عنده، وعند أوليائه دون أعدائه.

وقال أبو حيان: أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه من تعظيم الله والثناء عليه بالأفعال التي يختص بها، ذكر ما يجب على المؤمن من معاملة الخلق، وكان الآيات السابقة في الكفار فنوها عن موالاتهم وأمروا بالرغبة فيما عنده وعند أوليائه دون أعدائه؛ إذ هو تعالى مالك الملك.

وقال ابن عاشور: نهي الله المؤمنين بعد ما بين لهم بغى المخالفين وإعراضهم أن يتخذوا الكفار أولياء من دون المؤمنين؛ لأن اتّخاذهم أولياء بعد أن سقّه الآخرون دينهم وسقّوها أحلامهم في اتّباعه يعدّ ضعفاً في الدين وتصويباً للمعتدين.

^{٧٩}. أخرجه البخاري.

^{٨٠}. أخرجه الحاكم، والبيهقي، وأبو نعيم.

● تفسير الآية:

(لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ): قال الواحدي: معنى الأولياء ههنا: الأنصار والأعوان، أو الذين يوالونهم ويلطفونهم بالحبّة والقرّة. وقوله: (مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ): (مِنْ) ههنا معناه: ابتداء الغاية، على تقدير: لا تجعلوا ابتداء الولاية مكاناً دون المؤمنين، وهذا كلام جرى على المثل في المكان، وهو كما تقول: (زيدٌ دونك)، لست تريد: أنّه في موضعٍ مُستَقِلٍّ، وأنك في موضعٍ مرتفع، ولكن جعلت الشرف بمنزلة الارتفاع في المكان، وجعلت الحسنة كالاستفال في المكان، والمعنى: أنّ المكان المرتفع في باب الولاية: مكانُ المؤمنين، ومكان الكافرين الأدنى، فهذا معنى (مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ)، وتحقيق له. والتأويل: أولياء من غير المؤمنين وسواهم، كقوله تعالى {وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [البقرة: ٢٣]: أي غير الله. وقد ثبت بهذه الآية تحريمُ موالاة الكافرين، والله قد قطع بيننا وبينهم أصل الموالاة. وقال ابن كثير: نهى الله عباده المؤمنين أن يوالوا الكافرين، وأن يتخذوهم أولياء يسرون إليهم بالموادّة من دون المؤمنين. (مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ): قال الألوسي: (مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) حال من الفاعل، أي متجاوزين المؤمنين إلى الكافرين استقلالاً أو اشتراكاً، ولا مفهوم لهذا الظرف إمّا لأنه ورد في قوم بأعيانهم والوا الكفار دون المؤمنين، فهو لبيان الواقع، أو لأن ذكره للإشارة إلى أنّ التحقيق بالموالاة هم المؤمنون وفي موالاتهم مندوحة عن موالاة الكفار، وكون هذه النكتة تقتضي أن يقال مع وجود المؤمنين دون (مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) في حيّز المنع، وكونه إشارة إلى أنّ ولايتهم لا تجماع ولاية المؤمنين في غاية الخفاء. وقيل: الظرف في حيّز الصفة لأولياء. وقيل: متعلّق بفعل الاتّخاذ، و(مِنْ) لابتداء الغاية، أي لا تجعلوا ابتداء الولاية من مكان دون مكان المؤمنين. وقال العثيمين: قوله: (لَا يَتَّخِذُ): (لَا) ناهية، والفعل بعدها مجزوم، وكُسِرَ لالتقاء الساكنين. وكلمة (اتَّخَذَ) تدلّ على اصطناع الشيء، والركون إليه والالتجاء إليه. مثل قولك: اتَّخَذْتُ هذا صاحبي، أي جعلته واصطنعته واخترته. فالمعنى: لا يختار المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين. وقوله: (أَوْلِيَاءَ): أي لا ينصروهم، ولا ينتصروا بهم، فلا يتولّون الكفار، ولا يجعلون الولاية للكفار عليهم، فالنهي عن الأمرين، فإذا كان الأمر في سعة والمؤمنون في قوّة، فإنّهم لا يجوز لهم أن يتخذوا من الكفار من ينصروهم؛ لأن الكفار مهما كانوا أعداء المسلمين: {يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ} [آل عمران: ١١٨]، فليس لنا حقّ أن نستعين بالكفار، إلا إذا دعت الحاجة، فلنا أن نتصر بهم بأخذ السلاح، وما أشبه ذلك، بل وبالعهد معهم أيضاً، فإن النبي ﷺ استعار من صفوان بن أمية

دروعًا، فقال له: أغضبًا يا محمد؟ قال: "بل عاريتي مضمونة"^{٨١}، كذلك حالف النبي ﷺ خزاعة في صلح الحديبية^{٨٢}، والناس في ذلك الوقت ليسوا على قوة. فيجوز أيضًا أن يحالف المسلمون الكفار إذا دعت الحاجة إلى ذلك؛ لأنه قد يكون هذا من مصلحة المسلمين، فإن المسلمين إذا كانوا ضعفاء تسلط عليهم كفار آخرون، فإذا حالفوا كفارًا أقوياء انتصروا بهم، فصار في ذلك مصلحة. ولكن مع ذلك لا يجوز أن نجعل هذا الانتصار بهم على حساب ديننا، يعني: أن ندهنهم ونمكّنهم من أفعالهم القبيحة في بلادنا، بلاد الإسلام؛ لأنّ المداهنة في دين الله حرام. وأصل النهي عن ولاية الكفار، هو من أجل أن لا يذلّ الإسلام بين أيديهم، فإذا كان في مثل هذه الأمور مصلحة للمسلمين وقوة، صار ذلك جائزًا. هذا بالنسبة للانتصار بهم. أمّا بالنسبة للانتصار لهم فهذا لا يجوز أبدًا. لا يجوز أن ننصر كافرًا على مؤمن بأي حال من الأحوال، ولكن هل يجوز أن ننصر كافرًا على كافر إذا اقتضت المصلحة ذلك؟ نقول: إنّ المؤمنين فرحوا حين غلبت الروم الفرس، وهم كفار على كفار، كما قال تعالى: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِخُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (٤) بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ (٥) { [الروم]، فإذا كان هناك عدوّ مشترك لنا ولهذه الطائفة من الكفار، ونحن نعلم أنّنا إن لم ننصر الكفار على هذا الكافر غلبه ثم استأصلنا، فحينئذ يكون عوننا للحاجة جائزًا؛ لأنّنا نعينه لا لذاته، ولكن لمصلحة المسلمين، وهذا كلّه يعود إلى المصلحة. أمّا لو رأينا كافرًا يطلب منا العون على مسلم، فهذا لا يجوز بأي حال من الأحوال؛ ولهذا قال: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، يعني من سوى المؤمنين؛ يعادون المؤمنين، ويوالون الكفار. وجاءت هذه الآية: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ) ولم يقل: "لا تتخذوا"؛ لأن الله فرق بين قوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وبين ما إذا اتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء لا من دون المؤمنين، فوجّه الخطاب إلى المؤمنين مباشرة في الثانية دون الأولى، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥١]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [الممتحنة: ١]، فخطبهم خطابًا مباشرًا. قال بعض العلماء المعاصرين: إنّ الله لم يخاطب المؤمنين خطابًا مباشرًا؛ لأن هذا أمر مشين، والأمر المشين تكون المخاطبة المباشرة فيه صدمة عظيمة؛ ولهذا قال تعالى لرسوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (٢) { [عبس]، ولم يقل: عَبَسَتْ. وهذا القول أوّل ما يطالعه الإنسان يظنّه جيّدًا، لكن يشكل على هذا: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ

^{٨١}. أخرجه أحمد، وأبو داود.

^{٨٢}. أخرجه أحمد، وابن أبي شيبة، وابن ماجه، والبيهقي في الدلائل من طريق ابن إسحاق، وهذا سند حسن.

الْمُؤْمِنِينَ أَثَرِيذُونَ أَنْ يَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا} [النساء: ١٤٤]، فهنا واجههم بالخطاب مباشرة، مع أنه قال: (مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ). وعلى هذا فيكون التوجيه الذي ذكره بعض المعاصرين فيه نظر. ونقول: إنَّ الله عبَّر بصيغة الغائب هنا: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ) دون الخطاب لبلاغة يعلمها الله، قد نعلمها وقد لا نعلمها. انتهى كلام العثيمين.

(وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ): قال البغوي: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ): أي موالاة الكفار في نقل الأخبار إليهم وإظهارهم على عورة المسلمين، (فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ): أي ليس من دين الله في شيء. وقال ابن عطية: (فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ): أي في شيء مرضي على الكمال والصواب، وهذا كما قال النبي . عليه السلام: "من غشنا فليس منا"^{٨٣}، وفي الكلام حذف مضاف تقديره: فليس من التقرب إلى الله ونحو هذا. وقال النسفي: أي ومن يؤال الكفرة فليس من ولاية الله في شيء؛ لأنَّ موالاة الولي وموالاة عدوه متنافيان. وقال أبو حيان: (ذَلِكَ): إشارة إلى اتّخاذهم أولياء، وهذا يدلّ على المبالغة في ترك الموالاة؛ إذ نفى عن متولّيهم أن يكون في شيء من الله، وفي الكلام مضاف محذوف، أي فليس من ولاية الله في شيء. وقيل: من دينه. وقيل: من عبادته. وقيل: من حربه. وخبر (لَيْسَ) هو ما استقلّت به الفائدة، وهي (فِي شَيْءٍ). و(مِنَ اللَّهِ): في موضع نصب على الحال؛ لأنه لو تأخّر لكان صفة لشيء، والتقدير: فليس في شيء من ولاية الله. و(مِنْ): تبعيضيّة نفى ولاية الله عن من اتّخذ عدوه وليّاً؛ لأنّ الولاياتين متنافيتان. وقال ابن كثير: أي ومن يرتكب نهي الله في هذا، فقد برىء من الله. وقال العثيمين: وقوله تعالى: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ): أي يتّخذهم أولياء من دون المؤمنين. (فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ): يعني فالله بريء منه؛ لأن الله لا يرضى أن يتولّى أحدٌ من المؤمنين أحدًا من الكافرين؛ لأن الكافر عدو الله بل هو عدو لك أيضًا، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ} [الممتحنة: ١].

(إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَةً): قال ابن مسعود: خالطوا الناس وزايلوهم وعاملوهم بما يشتهون، ودينكم فلا تثلموه. قال ابن عباس: التقية المشار إليها: مداراة ظاهرة، وقال: يكون مع الكفار أو بين أظهرهم، فيتقيهم بلسانه، ولا مودّة لهم في قلبه. وقال قتادة: إذا كان الكفار غالبين، أو يكون المؤمنون في قوم كفار فيخافونهم، فلهم أن يحالفوهم ويداروهم؛ دفعاً للشّرّ وقلوبهم مطمئن بالإيمان. وقال مجاهد: إلا مُصانعة في الدنيا. وقال أبو العالية: التّقاة باللسان لا بالعمل. وقال الواحدي: (تُقَةً) ههنا مصدر،

^{٨٣}. أخرجه مسلم.

ووزنهما: (فُعَلَة)، مثل: (نُحْمَة، وَثُودَة، وَثُكَاة، وَثُحْمَة)، و(التَّاء) في كلِّ هذا مبدلة من (الواو). ويقال: (تَقَيُّتُهُ ثَقَاةً، وَثَقَى، وَتَقَيَّةً، وَتَقَوَى). وإذا قلت: (اتَّقَيْتُ)، كان مصدره (الاتِّقاء). وإنما قال: (تَتَّقُوا) من الاتِّقاء، ثم قال: (ثَقَاةً)، ولم يقل: (اتِّقَاءً)؛ لأنَّ العرب قد تَذَكَّرَ المصدرَ من غير لفظ الفعل إذا كان ما ذُكِرَ من المصدر يوافق مصدر الفعل المذكور، فيقول: (التَّقِيْتُ فلاناً لقاءً حسناً)، قال الفُطامي: وليس بأنَّ تَتَّبَعَهُ اتِّبَاعاً. وقال بعض النحويين: (ثَقَاةً): اسم وضع موضع المصدر، كما يقال: (جَلَسَ جَلَسَةً، وَرَكِبَ رَكْبَةً)، وكما قال: وَبَعْدَ عَطَائِكَ الْمَائَةِ الرِّتَاعَا، فأجراه مجزئ الإعطاء. قال: ويجوز أن تجعل (ثَقَاةً) ههنا مثل: (زُماةً)، فتكون حالاً مؤكَّدة. وقال البغوي: (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً): إلا أن تخافوا منهم مخافة، ومعنى الآية: أنَّ الله نهي المؤمنين عن موالاة الكفار ومداونتهم ومباطنتهم إلا أن يكون الكفار غالبين ظاهرين، أو يكون المؤمن في قوم كفار يخافهم فيدايرهم باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان؛ دفعاً عن نفسه من غير أن يستحلَّ دماً حراماً أو مالاً حراماً، أو يظهر الكفار على عورة المسلمين. والتَّقِيَّة لا تكون إلا مع خوف القتل وسلامة النية. وقال القرطبي: التَّقِيَّة لا تحِلَّ إلا مع خوف القتل، أو القطع، أو الإيذاء العظيم. وقال أبو حيان: وفي قوله تعالى: (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا) التفات؛ لأنه خرج من الغيبة إلى الخطاب، ولو جاء على نظم الأوَّل لكان: إلا أن يتَّقُوا، بالياء المعجمة من أسفل، وهذا النوع في غاية الفصاحة؛ لأنه لما كان المؤمنون نَحوًا عن فعل ما لا يجوز، جعل ذلك في اسم غائب، فلم يواجهوا بالنهي، ولما وقعت المسامحة والإذن في بعض ذلك ووجهوا بذلك؛ إيداناً بلطف الله بهم، وتشريعاً بخطابه إياهم. وقال ابن كثير: (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً): أي إلا من خاف في بعض البلدان أو الأوقات من شرِّهم، فله أن يتَّقِيَهُمْ بظاهره، لا بباطنه ونيَّته. وقال الشوكاني: (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً): على صيغة الخطاب بطريق الالتفات، أي إلا أن تخافوا منهم أمراً يجب اتقاؤه، وهو استثناء مفرَّغ من أعمِّ الأحوال. وتَقَاة: مصدر واقع موقع المفعول، وأصلها وقية على وزن فعلة قلبت الواو تاء، والياء ألفاً. وقال الألوسي: في الآية دليل على مشروعِيَّة التَّقِيَّة. وعرفوها: بمحافضة النفس أو العرض أو المال من شرِّ الأعداء. وقال ابن عاشور: الاتِّقاء: تجنُّب المكروه، وتعديته بحرف (مِنْ) إمَّا لأنَّ الاتِّقاء تسرُّ فعديٍّ بمن كما يعدِّي فعل تسرُّ، وإمَّا لتضمينه معنى تخافوا. وقال العثيمين: (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً): (إِلَّا): هنا حرف استثناء. والصواب: أنَّه منقطع، بل يتعيَّن؛ لأنه في حال التَقَاة لا نَتَّخِذُهُمْ أَوْلِيَاءَ، ولكن نوافقهم في الظاهر، ونخالفهم في الباطن. والمعنى: أنَّ هؤلاء الكفار لهم سيطرة وقوَّة وقدرة نخشاهم، فتتقي منهم، أي نَتَّخِذُ وقاية من بطشهم وتنكيلهم بنا. لكن في الظاهر دون الباطن، ولا يجوز إلا في حال الخوف

على النفس لضعف المسلمين وقوة الكفار. ولا بد أن تكون هذه الموالاة في الظاهر، باللسان فقط. أما في الباطن فيجب أن نضمّر لهم العداوة والبغضاء وعدم الولاية. وقوله تعالى: (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً)، في هذا التفات من الغيبة إلى الحضور، ولولا الالتفات لقال: "إِلَّا أَنْ يَتَّقُوا مِنْهُمْ تَقَاةً".

(وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ): قال الواحدي: أي يخوفكم الله على موالاة الكفار عذاب نَفْسِهِ وعقوبته، فحذف المضاف، وهو قول ابن عباس. والنفس عند العرب: عبارة عن ذات الشيء ووجوده. يقولون: هذا نفس كلامك. وإلى هذا ذهب أهل المعاني. وقال الزجاج: معنى (نَفْسَهُ): إيّاه، كأنه قال: ويحذركم الله إيّاه. وقال بعضهم: النفس ههنا تعود إلى اتّخاذ الأولياء من الكفار، أي ينهاكم الله عن نفس هذا الفعل. وقال البغوي: أي يخوفكم الله عقوبته على موالاة الكفار وارتكاب المنهي ومخالفة المأمور. وقال ابن عطية: هذا وعيد وتنبيه ووعظ وتذكير بالآخرة، وقوله: (نَفْسَهُ) نائبه عن إيّاه، وهذه مخاطبة على معهود ما يفهمه البشر، والنفس في مثل هذا راجع إلى الذات. وفي الكلام حذف مضاف؛ لأن التحذير إنما هو من عقاب وتنكيل ونحوه، فقال ابن عباس، والحسن: ويحذركم الله عقابه. وقال ابن كثير: أي يحذركم نقمته في مخالفته وسطوته وعذابه لمن وإلى أعدائه، وعادى أوليائه. وقال العثيمين: (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ): أي يخوفكم من نفسه عز وجل، ويحذركم من عقابه إذا اتّخذتموهم أولياء، إلا في الحال التي تكون موالاتهم تقاة، وليس عن قصد واختيار. والمراد بقوله: (نَفْسَهُ): أي ذاته. والتعبير بالنفس أولى من التعبير بالذات، وإن كان التعبير بالذات هو المشهور عند العلماء. لكن التعبير بالذات عن النفس ليس من اللغة العربية الفصحى كما قال ابن تيمية، وإنما هو متلّقى من اصطلاح عربي، وأصله: أَنَّ (ذَات) تستعمل مضافة، فيقال: ذات جمال، ذات دين، ذات مال، وما أشبه ذلك، فيعبّرون بالذات عن العين المتّصفة بصفات، ثم سلبوها من الإضافة وعبروا بكلمة ذات مجرّدة عن الإضافة.

(وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ): قال ابن كثير: أي إليه المرجع والمنقلب؛ ليجازي كلّ عامل بعمله. وقال الألوسي: (وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ): أي المرجع. والإظهار في مقام الإضمار؛ لتربية المهابة وإدخال الروعة. قيل: والكلام على حذف مضاف. والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبله ومحقق لوقوعه حتماً. وقال ابن عاشور: التقديم في قوله: (وَإِلَى اللَّهِ)؛ لمجرد الاهتمام، وهذا تعريض بالوعيد أكّد به صريح التهديد الذي قبله. وقال العثيمين: (وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ): أي المرجع. والجملة اسميّة قدّم فيها الخبر لفائدة الحصر، يعني إلى الله لا إلى غيره المصير. والمراد المرجع في جميع الأمور، كما قال: {وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} [البقرة: ٢١٠].

قال الله تعالى: {قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (٢٩):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الواحدي: قال أهل المعاني: لَمَّا نَهَى اللَّهُ فِي الْآيَةِ الْأُولَى عَنْ مَوَالَاةِ الْكُفَّارِ، خَوَّفَ وَحَدَّرَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ عَنْ إِبْطَانِ مَوَالَاتِهِمْ، بِأَنَّهُ يَعْلَمُ الْإِسْرَارَ، كَمَا يَعْلَمُ الْإِعْلَانِ.

وقال الرازي: اعلم أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتِّخَاذِ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَاسْتَتْنَى عَنْهُ التَّقِيَّةَ فِي الظَّاهِرِ، أَتْبَعَ ذَلِكَ بِالْوَعِيدِ عَلَى أَنْ يَصِيرَ الْبَاطِنُ مُوَافِقًا لِلظَّاهِرِ فِي وَقْتِ التَّقِيَّةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مِنْ أَقْدَمِ عِنْدِ التَّقِيَّةِ عَلَى إِظْهَارِ الْمَوَالَاةِ، فَقَدْ يَصِيرُ إِقْدَامُهُ عَلَى ذَلِكَ الْفِعْلِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ سَبَبًا لِحَصُولِ تِلْكَ الْمَوَالَاةِ فِي الْبَاطِنِ، فَلَا جَرَمَ بَيَّنَّ تَعَالَى أَنَّهُ عَالِمٌ بِالْبَوَاطِنِ كَعِلْمِهِ بِالظُّوَاهِرِ، فَيَعْلَمُ الْعَبْدُ أَنَّهُ لَا بَدَّ أَنْ يَجَازِيَهُ عَلَى كُلِّ مَا عَزَمَ عَلَيْهِ فِي قَلْبِهِ.

وقال ابن عاشور: انتقال من التحذير المَجْمَلِ إِلَى ضَرْبٍ مِنْ ضُرُوبِ تَفْصِيلِهِ، وَهُوَ إِشْعَارُ الْمُحَدَّرِ بِاطِّلَاعِ اللَّهِ عَلَى مَا يَخْفَوْنَهُ مِنَ الْأَمْرِ.

• تفسير الآية:

{قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ}: (قُلْ): الْخِطَابُ لِرَسُولِنَا ﷺ. (إِنْ تُخْفُوا): الضَّمِيرُ هُنَا لِلْمُؤْمِنِينَ. وَقِيلَ: لِلْكَفَّارِ. وَقِيلَ: لِلْعَمُومِ. (مَا فِي صُدُورِكُمْ): قَالَ الْوَاحِدِيُّ: أَيُّ مِنْ مَوَدَّةِ الْكَفَّارِ، وَمَوَالَاتِهِمْ. هَذَا قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُفْسِّرِينَ. وَقَالَ الْكَلْبِيُّ: يَعْنِي: تَكْذِيبَ مُحَمَّدٍ ﷺ، يَقُولُ: إِنْ أَخْفَيْتُمُوهُ أَوْ أَظْهَرْتُمْ تَكْذِيبَهُ، بِحَرْبِهِ وَقِتَالِهِ، يَعْلَمُهُ اللَّهُ. وَقَالَ عَطَاءٌ: يَرِيدُ الضَّمِيرَ، وَهَذَا يَعْمَ كُلُّ مَا فِي قَلْبِ الْإِنْسَانِ. قَالَ الْبَغَوِيُّ: أَيُّ مَا فِي قُلُوبِكُمْ مِنْ مَوَدَّةِ الْكَفَّارِ. (أَوْ تُبْدُوهُ): أَيُّ مِنْ مَوَالَاتِهِمْ قَوْلًا وَفِعْلًا يَعْلَمُهُ اللَّهُ. وَقَالَ الْكَلْبِيُّ: أَيُّ إِنْ تَسَرَّوْا مَا فِي قُلُوبِكُمْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ التَّكْذِيبِ أَوْ تَظْهَرُوهُ، بِحَرْبِهِ وَقِتَالِهِ، يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَحْفَظُهُ عَلَيْكُمْ، حَتَّى يَجَازِيَكُمْ بِهِ. وَقَالَ الشُّوكَاوِيُّ: أَيُّ أَنَّ كُلَّ مَا يَضْمُرُهُ الْعَبْدُ، وَيَخْفِيهِ، أَوْ يَظْهَرُهُ، وَيُبْدِيهِ، فَهُوَ مَعْلُومٌ لِلَّهِ، لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْهُ شَيْءٌ، وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ. وَقَالَ ابْنُ عَاشُورَ: ذَكَرَ الصَّدُورُ هُنَا وَالْمَرَادُ الْبَوَاطِنُ وَالضَّمَائِرُ جَرِيًّا عَلَى مَعْرُوفِ اللَّغَةِ مِنْ إِضَافَةِ الْخَوَاطِرِ النَّفْسِيَّةِ إِلَى الصَّدْرِ وَالْقَلْبِ؛ لِأَنَّ الْأَنْفِعَالَاتِ النَّفْسَانِيَّةَ وَتَرَدَّدَاتِ التَّفَكُّرِ وَنَوَايَا النُّفُوسِ كُلَّهَا يَشْعُرُ لَهَا بِحَرَكَاتٍ فِي الصَّدُورِ.

وزاد أو تُبدوه، فأفاد تعميم العلم؛ تعليمًا لهم بسعة علم الله؛ لأنّ مقام إثبات صفات الله يقتضي الإيضاح. وقال العثيمين: (قُلْ): الخطاب للرسول ﷺ. ولكن لا بأس أن يقوله من يحتاج إليه، وإن كان غير الرسول. (إِنْ تُخْشَوْا مَا فِي صُدُورِكُمْ): والذي في الصدور هو ما تُكِنُّه القلوب، وجعله في الصدور؛ لأن القلوب في الصدور، كما قال تعالى: {فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} [الحج: ٤٦]. وقوله: (إِنْ تُخْشَوْا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ) عامٌّ في كلِّ شيء، من الخير أو من الشرِّ، أو العداوة أو الولاية، أو غير ذلك. وقوله: (يَعْلَمُهُ اللَّهُ): (يَعْلَمُهُ): بالجزم، جوابًا للشرط في قوله: (إِنْ تُخْشَوْا)، وهو سبحانه عالم به قبل أن تخلق الصدور وما فيها، ولكن يعلمه أيضًا بعد أن يقع في الصدور علم وقوع، وأما علمه السابق فهو علم بما سيكون، وأما بعد وقوع الشيء فهو علم بالشيء بعد كونه. فله سبحانه فيما يكون بالنسبة للعلم اعتباران: الأول: باعتبار ما سيكون. الثاني: باعتبار ما كان. وبهذا التقرير يزول الإشكال الذي يرد على النفس، ويورده كثير من الناس، في مثل قوله تعالى: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ} [محمد: ٣١]. فيقول: أليس الله قد علم المجاهدين والصابرين من غيرهم في الأزل؟ فالجواب: بلى، لكن علمه في الأزل علم بما سيكون، وعلمه بعد كون الشيء علم به كائنًا، وفرق بين الأمرين. هذا من وجه. ومن وجه آخر: أنّ علمه الأزلي لا يترتب عليه عقاب ولا ثواب، وعلمه بالشيء بعد كونه هو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، فيكون معنى: {حَتَّى نَعْلَمَ}: أي علمًا يترتب عليه الثواب والعقاب. انتهى كلامه. وقال فاضل السامرائي: في سورة البقرة: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفُو لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (٢٨٤)، وفي سورة آل عمران: {قُلْ إِنْ تُخْشَوْا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (٢٩). المحاسبة في سورة البقرة هي على ما يُبدي الإنسان وليس ما يُخفي، ففي سياق المحاسبة قدّم الإبداء، أمّا في سورة آل عمران فالآية في سياق العلم؛ لذا قدّم الإخفاء؛ لأنه سبحانه يعلم السرّ وأخفى.

(وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ): قال الواحدي: في هذه الجملة إتمامٌ للتحذير؛ لأنه إذا كان لا يخفى عليه شيءٌ منهما، فكيف يخفى عليه الضمير؟. وقال البغوي: يعني إذا كان لا يخفى عليه شيء في السموات ولا في الأرض، فكيف تخفى عليه مولاتكم الكفار وميلكم إليهم بالقلب؟. وقال الشوكاني: أي يعلم ممّا هو أعمّ من الأمور التي يخفونها، أو يبديونها، فلا يخفى عليه ما هو أخصّ من ذلك. وقال العثيمين: قوله: (وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ): (مَا): من الأسماء الموصولة، وكلّ اسم موصول

فإنه يفيد العموم، سواء كان من صيغ الجمع ك(الذين، واللائي)، أو من صيغ المفرد ك(الذي، والتي)، أو من الصيغ المشتركة ك(ما، ومن)، وعليه فجميع الأسماء الموصولة بأصنافها الثلاثة كلها تفيد العموم.

(وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): قال الواحدي: فيه تحذيرٌ مِنْ عِقَابٍ مَنْ لَا يَعِزُّهُ شَيْءٌ. وقال أبو حيان: فيه تحذيرٌ مِمَّا يَتَرْتَّبُ عَلَى علمه تعالى بأحوالهم من المجازاة على ما أَكَنَّتْهُ صدورهم. وقال ابن كثير: الآية تنبيه من الله لعباده على خوفه وخشيته؛ لئلا يرتكبوا ما نهي عنه وما يبغضه منهم، فإنه عالم بجميع أمورهم، وهو قادر على معاجلتهم بالعقوبة، وإن أنظر من أنظر منهم، فإنه يمهّل، ثم يأخذ أخذ عزيز مقتدر. وقال ابن عاشور: هذا إعلام من الله بآته مع العلم ذو قدرة على كلّ شيء، وهذا من التهديد؛ إذ المهذّب لا يحول بينه وبين تحقيق وعيده إلا أحد أمرين: الجهل بجرمة المجرم، أو العجز عنه، فلمّا أعلمهم بعموم علمه، وعموم قدرته، علموا أنّ الله لا يفلتهم من عقابه. وإظهار اسم الله دون ضميره، فلم يقل: وهو على كلّ شيء قدير؛ لتكون الجملة مستقلة فتجري مجرى المثل، والجملة لها معنى التذليل. والخطاب للمؤمنين تبعاً لقوله تعالى: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ). وقال العثيمين: ختم الآية ببيان عموم قدرته؛ إشارة إلى أنّ الله قد وسع كلّ شيء علماً وقدره، وأنّه قادر على الانتقام منكم فيما إذا أخفيتم ما لا يرضاه، ولكنّه لحكمته قد يؤخّر الانتقام.

قال الله تعالى: {يَوْمَ نَجْذِ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ (٣٠)}:

- مناسبة الآية لما قبلها: قال البقاعي: لما تمّ الوصف بالعلم والقدرة بعد التحذير من سطواته ذكر يوم المصير المحذّر منه، المحصى فيه كلّ كبير وصغير، المعامل فيه كلّ عامل بما يليق به، الذي يتمّ فيه انكشاف الأوصاف لكلّ ذكيّ وغبيّ، فقال تعالى: {يَوْمَ نَجْذِ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ...}.
- تفسير الآية:

(يَوْمَ نَجْذِ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا): قال الواحدي: اختلفوا في العامل في: (يَوْمَ): فقال ابن الأنباري: اليوم معلق ب(المصير)، والتقدير: وإلى الله المصير، يومٌ نَجْذِ. وقال الزجاج: العامل: قوله: (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ)، في الآية السابقة، كأنّه قال: ويحذّرُكمُ الله نفسه في ذلك اليوم. قال أبو بكر: ولا

يجوز أن يكون (اليوم) منصوباً بـ(وَيُحَدِّثُكُمْ) المذكور في هذه الآية؛ لأن (واو) النَّسَقِ لا يعمل ما بعدها فيما قبلها. قال: ويجوز أن يكون (اليوم) متصلاً بـ(قَدِيرٌ) منصوباً به، والتأويل: والله على كلِّ شيءٍ قديرٌ في هذا اليوم. وخصَّ هذا اليوم، وإن كان غيره من الأيام بمنزلته في قدرة الله؛ تفضيلاً له؛ لِعِظَمِ شأنه، كقوله: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٣]. وقوله تعالى: (مَا عَمِلْتُمْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا): يريد بيان ما عملت، بما يرى من صحائف الحسنات. ويجوز أن يكون المعنى: جزاء ما عملت، بما يرى من الثواب. انتهى كلام الواحدي. وقال البغوي: نصب (يَوْمَ) بنزع حرف الصفة، أي في يوم. وقيل: بإضمار فعل، أي اذكروا واتقوا يوم تجد كل نفس. (مَا عَمِلْتُمْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا): أي لم يبخس منه شيء، كما قال تعالى: {وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا} [الكهف: ٤٩]. وقال ابن الجوزي: في كَيْفِيَّةِ وجود العمل وجهان: أحدهما: وجوده مكتوباً في الكتاب. الثاني: وجود الجزاء عليه. وقال القرطبي: (يَوْمَ): منصوب متّصل بقوله: (وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ) (يَوْمَ تَجِدُ). وقيل: هو متّصل بقوله: (وَالِلَّهِ الْمَصِيرُ) (يَوْمَ تَجِدُ). وقيل: هو متّصل بقوله: (وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (يَوْمَ تَجِدُ). ويجوز أن يكون منقطعاً على إضمار (اذكر)، ومثله قوله: {إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ} {يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ} [إبراهيم: ٤٨، ٤٧]. (وَمُحْضَرًا): حال من الضمير المحذوف من صلة (ما) تقديره: يوم تجد كل نفس ما عملته من خير محضراً. هذا على أن يكون (تَجِدُ) من وجدان الضالة. وقال أبو حيان: قيل: معنى محضراً مُؤَقَّرًا غير مبخوس. وقيل: ترى ما عملت مكتوباً في الصحف محضراً إليها تبشيراً لها؛ ليكون الثواب بعد مشاهدة العمل. وقال البقاعي: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ): المراد بالنفس: المكلفة. (مَا عَمِلْتُمْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا): أي حاضراً ملازماً لا نقص فيه ولا زيادة، بأمر القاهر القادر على كلِّ شيء. وقال أبو السعود: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ): أي من النفوس المكلفة. (مَا عَمِلْتُمْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا): عندها بأمر الله، وفيه من التهويل ما ليس في حاضراً. وقال العثيمين: (يَوْمَ): ظرف زمان. تقديره: اذكر يوم تجد، اذكر للناس وذكّرهم بهذا اليوم العظيم. (كُلُّ نَفْسٍ): المراد بالكليّة هنا: كليّة النفوس المكلفة، وهم الإنس والجنّ، أمّا البهائم فإنّها لا تجد ما عملت، لكن يوفّى لها الظلم إن ظلمت، كما أخبر النبي ﷺ: "بأنّه يقتصر للشاة الجلحاء من الشاة القرناء يوم القيامة"^{٨٤}. (مَا عَمِلْتُمْ): يشمل كل ما عملت، قل أو كثر. (مُحْضَرًا): الذي يحضره الله، إمّا بقوله، وإمّا بملائكته، أو هو عز وجلّ يأمر فيحكم. وقوله: (مُحْضَرًا) قد يتبادر للذهن أنّ هذا العمل يكون جسماً، فيحضر كما تحضر الدراهم لمن يستوفيها، وإذا كان هذا مراد الله، فليس بغريب أن تجعل الأعمال وهي

^{٨٤}. أخرجه مسلم.

أمر معنويّ أجساماً. وهذا هو ظاهر القرآن: أنّ الأعمال توزن، والوزن لا يكون إلا لجسم كثيف، فتوضع الحسنات في كِفّة والسيئات في كِفّة، وليس هذا بغريب على قدرة الله سبحانه، فهاهو الموت . وهو زوال الحياة . يمثّل يوم القيامة بكبش، ويوقف بين الجنة والنار، ويقال: "يا أهل النار، ويا أهل الجنة، فيطَّلعون، فيقال لهم: تعرفون هذا؟ فيقال: هذا الموت، فيذبح ويقال: يا أهل الجنة خلود ولا موت، ويا أهل النار خلود ولا موت"^{٨٥}. انتهى كلامه.

(وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا): قال البقاعي: (وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ): أي تحبّ حبّاً شديداً. (لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ): أي ذلك العمل السوء. (أَمَدًا بَعِيدًا): أي زماناً. قال الحرالي: وأصله مقدار ما يستوفي جهد الفرس من الجري، فهو مقدار ما يستوفي ظهور ما في التقدير إلى وفاء كيانه، و(بَعِيدًا) من البعد، وهو منقطع الوصلة في حس أو معنى . انتهى. فالآية من الاحتباك: ذكر إحضار الخير دلالة على حضور السوء، ووَدَّ بعد السوء دلالة على ودّ لزوم الخير. وقال أبو السعود: (وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ) عطف على (مَا عَمِلْتَ)، والإحضار معتبر فيه أيضاً، إلا أنّه حُصِّ بالذكر في الخير؛ للإشعار بكون الخير مراداً بالذات وكون إحضار الشرّ من مقتضيات الحكمة التشريعية. وفي إسناد الودّ إلى كلّ نفس سواء كان لها عملٌ سيء أو لا بل كانت متمحّضةً في الخير من الدلالة على كمال فطاعة ذلك اليوم وهول مطلعه ما لا يخفى. انتهى كلامه. (أَمَدًا بَعِيدًا): قال السُّدِّي: أي مكاناً بعيداً. وقال مقاتل: كما بين المشرق والمغرب. وقال ابن جريج: أجلاً بعيداً. وقال الحسن: يَسُرُّ أحدهم أن لا يلقي عمله أبداً، ذلك مناه، وأمّا في الدنيا فقد كانت خطيئته يستلذّها. وقيل: يودّ أنه لم يعمل. وقيل: مقدار العمر. وقال العثيمين: قوله: (وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ): (الواو) هذه يحتمل أن تكون استئنافية، فتكون (مَا) مبتدأ. ويحتمل أن تكون (الواو) عاطفة، فتكون (مَا) معطوفة على (مَا) الأولى، يعني: ما عملت من خير محضراً، وما عملت من سوء محضراً كذلك. فعلى الأوّل: تكون جملة (تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا) خبر (مَا). وعلى الثاني: يكون في الكلام حذف، تقديره: (وما عملت من سوء محضراً). ولكن المعنى الأوّل أظهر؛ لأن الأصل عدم الحذف. والاستئناف كثير وارد في اللغة العربيّة، وهو هنا أبلغ؛ لأن ما عملت من سوء قد يحضر، وقد يقرّر به الإنسان ولا يحضر. والكلام هنا عامّ يشمل المؤمنين والكافرين، والمؤمن في حسابه لا يحضر له عمله السيئ، إنما يقرّر بذنوبه، يخلو به الله فيقرّره، ويقول: عملت كذا، عملت كذا، فيقول: نعم، فيقول الله له: قد سترتها عليك في الدنيا،

^{٨٥}. أخرجه البخاري ومسلم.

وأنا أغفرها لك اليوم. أما الكفار فيحضر عملهم، قال تعالى: {وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا} [الكهف: ٤٩]. لأن سيئات الكفار لا تحصى، بل تحضر ويحاسبون عليها. وبهذا يتبين أن إعراب (الواو) استثنائية، و(ما) مبتدأ، أظهر من أن تكون عاطفة، و(ما) معطوفة على ما سبق. وقوله: (تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا): يعني زمناً طويلاً أو مكاناً بعيداً، وتودُّ أنّها لم تعمله، وتذكره، ولم يحضر لها، إن كانت ممن يحضر لها العمل السيئ. والودُّ: خالص المحبة، أي تحبّ محبة شديدة من كلّ قلبها، لو أنّ بينها وبينه أمداً بعيداً. و(لَوْ): مصدرية؛ لأنها إذا وقعت بعد (ودّ) تكون مصدرية، كما في قوله: {وَوَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ} [القلم: ٩]، يعني ودوا أن تدهن، وكقوله: {وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ} [البقرة: ١٠٩]، أي أن يردوكم. و(لَوْ) داخلية على فعل محذوف، تقديره: تودّ لو حصل أنّ بينها وبينه أمداً بعيداً. ويصحّ أن نقول: (لَوْ) زائدة. والتقدير: تودّ أنّ بينها وبينه أمداً بعيداً.

(وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ): قال السمرقندي: قال ابن عباس: يعني بالمؤمنين خاصّة، وهو رحيم بهم. ويقال: رؤوف بالذين يعملون السوء حيث لم يعجل بعقوبتهم. ويقال: ذكر الله في أول هذه الآية عدله في قوله تعالى: (يَوْمَ يَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا)، وفي وسطها تخويف وتهديد، وهو قوله تعالى: (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ)، وفي آخرها ذكر رأفته ورحمته، وهو قوله تعالى: (وَاللَّهُ رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ). وقال مكّي: أي يحذركم ألا تسقطوه. وقال الزجاج: معناه: ويحذركم الله إياه، ثم استغنوا عنه بالنفس. وقال غيره: المعنى: عقابه، ثم حذفت. قال الزمخشري: كرره؛ ليكون على بال منهم لا يغفلون عنه. وقال أبو السعود: تكرير لما سبق وإعادة له، لكن لا للتأكيد فقط، بل لإفادة ما يفيد قوله: (وَاللَّهُ رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ) من أنّ تحذيره تعالى من رأفته بهم، ورحمته الواسعة، أو أنّ رأفته بهم لا تمنع تحقيق ما حذرهموه من عقابه، وأن تحذيره ليس مبنياً على تناسي صفة الرأفة، بل هو متحقق مع تحقيقها. وقال صديق خان: قيل: والأحسن ما قاله التفتازاني: أنّ ذكره أولاً للمنع من موالاة الكافرين، وثانياً للحثّ على عمل الخير والمنع من عمل الشر. وقال العثيمين: (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ): كرّر ذلك؛ لأنّ المقام يقتضيه، يقتضى التحذير، أي احذر الله عزّ وجلّ، احذر الله أن يصيبك بعقابه إذا عصيته وخالفت أمره. والأوّل: يحذركم الله نفسه العمل في موالاة الكفار. والثاني: في الجزاء؛ لأنه ذكره بعد أن ذكر الجزاء الذي يكون يوم القيامة.

(وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ): قال ابن أبي زمنين: أي رحيم، أما المؤمن فله رحمة الدنيا والآخرة، وأما الكافر فرحمته في الدنيا ما رزقه الله فيها، وليس له في الآخرة إلا النار. وقال الرازي: فيه وجوه: الأول: أنه تعالى رؤوف بهم حيث حذرهم من نفسه، وعرفهم كمال علمه وقدرته، وأنه يمهّل ولا يهمل، ورغبهم في استيجاب رحمته، وحذرهم من استحقاق غضبه، قال الحسن: ومن رأفته بهم أن حذرهم نفسه. الثاني: أنه تعالى رؤوف بالعباد حيث أمهلهم للتوبة والتدارك والتلافي. الثالث: أنه تعالى لما قال: (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ) وهو للوعيد أتبعه بقوله: (وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ) وهو الموعد؛ ليعلم العبد أن وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه. الرابع: أن لفظ العباد في القرآن مختص، قال تعالى: {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا} [الفرقان: ٦٣]، وقال تعالى: {عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ} [الإنسان: ٦]، فكان المعنى: أنه تعالى لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد أهل الطاعة فقال: (وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ)، أي كما هو منتقم من الفساق، فهو رؤوف بالمطيعين والمحسنين. وقال ابن جزي: ذكر بعد التحذير تأنيساً؛ لئلا يفرط في الخوف، أو لأن التحذير والتنبية رافة. وقال البقاعي: يقول أهل المعاني: الرافة: هي أرق الرحمة. وقال العثيمين: الرؤوف: مفعول من الرافة وهي أشد الرحمة، وأرق الرحمة؛ لأن الرافة فيها شيء من الرقة واللين أكثر مما في الرحمة. وقوله: (بِالْعِبَادِ) جمع عبد، والمراد بهم: الخلق، فهو من العبودية العامة. واستشكل بعض العلماء إتيان قوله: (وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ)، بعد قوله: (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ)، وقال: كان مقتضى الحال أن يقال: (ويحذركم الله نفسه والله شديد العقاب)؛ لأن مقام التحذير يقتضي الوعيد. فأجيب عن ذلك: بأن من رأفته عز وجل بالعباد أن حذرهم نفسه، وأخبرهم بأن الأمر عظيم؛ لأن إخبار الإنسان بحقيقة الحال لا شك أنه من الرافة به. انتهى كلامه. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: في موطنين في القرآن كله قال تعالى: (وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ): في سورة البقرة قال: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ (٢٠٧)}، وفي سورة آل عمران قال: {يَوْمَ يَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ (٣٠)}، ما قال تعالى: (رَؤُوفٌ رَحِيمٌ)، لماذا؟ الجواب: لو لاحظنا السياق الذي وردت فيه الآيتان يتضح الأمر. في سورة البقرة قال تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (٢٠٤) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (٢٠٥) وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ

(٢٠٦) وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ (٢٠٧) { السياق لا يحتمل رحمة، لما يقول: (فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ) كيف يناسب الرحمة؟ لا يناسب ذكر الرحمة. في آل عمران قال تعالى: {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (٢٨)}، فالمقام مقام تحذير وليس مقام رحمة ولا يتناسب التحذير مع الرحمة؛ لأن التحذير يعني التهديد.

قال الله تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٣١)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها أربعة أقوال:

أحدها: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، وقف على قريش، وقد نصبوا أصنامهم يسجدون لها، فقال: يا معشر قريش: لقد خالفتكم ملّة أبيكم إبراهيم. فقالوا: يا مُحمَّد إِنَّمَا نَعْبُدُ هَذِهِ حُبًّا لِلَّهِ؛ لِيَقْرِبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى"، فنزلت هذه الآية. رواه الضَّحَّاك عن ابن عباس.

الثاني: أَنَّ الْيَهُودَ قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، فنزلت هذه الآية، فعرضها النبي ﷺ عليهم، فلم يقبلوها، رواه أبو صالح عن ابن عباس.

الثالث: أَنَّ نَاسًا قالوا: إِنَّا لَنُحِبُّ رَبَّنَا حُبًّا شَدِيدًا، فَأُحِبُّ اللَّهُ أَن يَجْعَلَ لِحُبِّهِ عِلْمًا، فَأَنْزَلَ هَذِهِ الْآيَةَ، قاله الحسن، وابن جريج.

الرابع: أَنَّ نَصَارَى نَجْرَانَ، قالوا: إِنَّمَا تَقُولُ هَذَا فِي عِيسَى حُبًّا لِلَّهِ، وَتَعْظِيمًا لَهُ، فنزلت هذه الآية. ذكره ابن اسحاق، عن مُحمَّد بن جعفر بن الزبير، واختاره أبو سليمان الدمشقي.

• مناسبة الآية التي قبلها: قال الرازي: اعلم أنَّه تعالى لما دعا القوم إلى الإيمان به، والإيمان برسله على سبيل التهديد والوعيد، دعاهم إلى ذلك من طريق آخر، فقال: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...}.

وقال الألوسي: مناسبة الآية لما قبلها كما قال الطيبي: أنه سبحانه لما عظم ذاته وبيّن جلالة سلطانه بقوله جل وعلا: {قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ}، تعلّق قلب العبد المؤمن بمولى عظيم الشأن ذي الملك والملكوت والجلال والجبروت، ثمّ لما ثنى بنهي المؤمنين عن موالاة أعدائه وحذّر عن ذلك غاية التحذير بقوله عزّ قائلًا: {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ}، وتبّه على استئصال تلك الموالاة بقوله عزّ شأنه: {إِنْ تَخَفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَوْهُ}، وأكّد ذلك بالوعيد الشديد زاد ذلك التعلّق أقصى غايته فاستأنف قوله ﷺ: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ}؛ ليشير إلى طريق الوصول إلى هذا المولى جلّ وعلا.

وقال ابن عاشور: انتقال إلى الترغيب بعد الترهيب على عادة القرآن. والمناسبة: أنّ الترهيب المتقدّم ختم بقوله: {وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ}، والرأفة تستلزم محبة المرؤف به الرؤف، فجعل محبة الله فعلاً للشرط في مقام تعليق الأمر باتّباع الرسول عليه مبنًى على كون الرأفة تستلزم المحبة، أو هو مبنًى على أنّ محبة الله أمر مقطوع به من جانب المخاطبين، فالتعليق عليه تعليق شرط محقق، ثم رتب على الجزاء مشروط آخر وهو قوله: {يُحِبِّكُمْ اللَّهُ}؛ لكونه أيضاً مقطوع الرغبة من المخاطبين؛ لأنّ الخطاب للمؤمنين، والمؤمن غاية قصده تحصيل رضا الله عنه ومحبته إيّاه.

● تفسير الآية:

{قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ}: قال صديق خان: أي قل إن كنتم صادقين في ادّعاء محبة الله فكونوا منقادين لأوامره وأوامر رسوله مطيعين لهما، فإنّ اتّباع الرسول من محبة الله وطاعته، وفيه حتّ على اتّباعه وإشارة إلى ترك التقليد عند وضوح النصّ من الكتاب والسنة. وقال العثيمين: هذه الآية يسمّيها بعض السلف آية المحنة، يعني آية الاختبار والامتحان. والخطاب في الآية للرسول ﷺ. وإذا وجه إليه {قُلْ} في القرآن فهو دليل على العناية بهذا القول الذي أمر أن يقوله؛ لأن هذا أمر بالتبليغ الخاصّ لهذا القول. أمّا القرآن كلّّه فقد أمر أن يقوله كلّّه، لكن بعض الأشياء يُخصّص {قُلْ}. وقوله: {إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ}: الخطاب هنا غير معلوم بالشخص المخاطب، لكنّه معلوم بالمعنى، يستفاد من معناه ممّا بعُد، أي قل لمن ادّعى أنه يحبّ الله: {إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي}، أي على ما أنا عليه من الشريعة، عقيدة، وقولا، وفعلًا، وتركًا، فمن اتّبع الرسول ﷺ بهذه الأربعة صدّق في اتّباعه، ومن خالف فهو غير صادق. عقيدة: بحيث تكون عقيدته على ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه لا تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، ولا شكّ ولا تردّد، بل إيمان كامل خال من جميع الشوائب. وقولاً: لا يزيد ولا ينقص عمّا جاءت به الشريعة من

الأقوال. وفعلاً: كذلك لا يزيد ولا ينقص. وتركاً: بحيث يترك ما لم يعمله الرسول. عليه الصلاة والسلام. فكلّ ما لم يتعبّد به الرسول يجب عليه أن لا يتعبّد به. فإن تعبّد به ولو أنه يقول: إنه يحبّ الرسول فإنّ دعواه كاذبة، لو كنت تحبّه حقاً لاتّبعته حقاً؛ ولذا نجد الإنسان من بني آدم إذا أحبّ شخصاً غير الرسول تجده يترسّم خطاه، يعجب به وينظر ماذا يفعل ويفعله. انتهى كلامه.

(فَأَتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ): قال ابن كثير: أي يحصل لكم فوق ما طلبتم من محبتكم إياه، وهو محبته إياكم، وهو أعظم من الأوّل، كما قال بعض العلماء الحكماء: ليس الشأن أن تُحبّ، إنّما الشأن أن تُحبّ. وقال الحسن البصريّ وغيره من السلف: زعم قوم أنهم يحبّون الله، فابتلاهم الله بهذه الآية. وقال العثيمين: قوله: (يُحِبُّكُمْ): هذه الثمرة الأولى، والنتيجة التي يسعى إليها كلّ إنسان، أن يكون محبوباً لدى الله.

(وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ): قال ابن كثير: أي باتّباعكم الرسول ﷺ يحصل لكم هذا كلّ من بركة سفارته. وقال العثيمين: هذه هي الثمرة الثانية. وقوله: (وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ): أي كلّ ما عملتم من الذنوب يغفرها لكم. ولكن هل نقول: إنه يغفر وإن لم يستغفر الإنسان منه؛ لأن حسنة الاتّباع تمحو هذا الذنب، ومحبة الله للإنسان توجب عدم عقوبته؟ أو نقول: (وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ) بأن ييسّر لكم أسباب المغفرة إن لم يغفر لكم بدون سبب، يحتمل أنه سبحانه أراد أنه يغفر الذنوب بسبب هذا الاتّباع والمحبة، أو أنه وإن فعل الإنسان ما فعل فإنّه ييسّر له أسباب المغفرة بأن يعود من معصية الله إلى طاعته؟ على كلّ حال الوعد هنا محقّق، وهو مغفرة الذنوب إمّا بسبب من العبد أو لمجرد فضل الله. وقوله: (ذُنُوبَكُمْ): الذنب: هو المعصية، وهو كما ترون جمع مضاف لمعرفة، والجمع المضاف إلى معرفة يفيد العموم.

(وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ): قال الألوسي: أي لمن تحبّ إليه بطاعته وتقرب إليه باتّباع نبيّه ﷺ. والجملة تذييل مقرر لما سبق مع زيادة وعد الرحمة. ووضع الاسم الجليل مع الإضمار؛ للإشعار باستتباع وصف الألوهيّة للمغفرة والرحمة. وقال العثيمين: (وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ): الجملة اسميّة اشتملت على ثلاثة أسماء من أسماء الله: (الله، والغفور، والرحيم)، فأما معنى "الله" فقد سبق بأنّه: المألوه، أي المعبود حُبّاً وتعظيماً، وأن أصل (الله) الإله، فحذفت الهمزة تخفيفاً لكثرة الاستعمال كما حذفت من (الناس) ومن (شرّ، وخير). وأما الغفور: فالغفور هنا يحتمل أن تكون صيغة مبالغة، ويحتمل أن تكون صفة مشبّهة، والمعنيان لا يتنافيان، فتكون صفة مشبّهة وصيغة مبالغة، صفة مشبّهة؛ لأن الله لم يزل ولا يزال غفوراً، وصيغة مبالغة لكثرة ما يغفر له وكثرة ما يغفره من الذنوب. والمغفرة: ستر الذنب والتجاوز عنه، وليست مجرد الستر، لوجهين:

لُغْوِيَّ وَسَمْعِيَّ. أما اللُّغْوِي: فلأنَّ المغفرة مأخوذة من المُغْفَر الذي يستر به المقاتل رأسه ويَتَّقِي به السهام، والمغفر جامع للستر والوقاية. وأما السَمْعِي فَلَمَّا ورد في كَيْفِيَّة محاسبة الله لعبده المؤمن أنه يخلو به ويقرّره بذنوبه، فيقول: "قد سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم"^{٨٦}. وأما الرحيم: فهو ذو الرحمة، وهو صالح أيضًا لأن يكون صفة مشبَّهة أو صيغة مبالغة. والرحمة: صفة تقتضي العطف والإحسان على المرحوم. والجمع بينهما، بين الغفور والرحيم، لفائدة عظيمة: وهي الجمع بين الوقاية والعناية، بين الوقاية بالمغفرة يقيك الله شرّ الذنوب، والعناية بالرحمة، يعتني الله بك فييسرك لليسرى ويحبّبك العسرى.

قال السمعاني: اعْلَمْ أَنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ الْعَبْدَ، وَمَحَبَّةَ الْعَبْدِ اللَّهِ لَا يَكُونُ بِلَذَّةِ شَهْوَةٍ، وَلَكِنْ مَحَبَّةَ الْعَبْدِ فِي حَقِّ اللَّهِ: هُوَ إِنْثِيَان طَاعَتِهِ، وَابْتِغَاءُ مَرْضَاتِهِ، وَاتِّبَاعُ أَمْرِهِ. وَمَحَبَّةُ اللَّهِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ: هُوَ الْعَفْوُ عَنْهُ، وَالْمَغْفِرَةُ، وَالثَّنَاءُ الْحَسَنُ.

وقال ابن عطية: وَمَحَبَّةُ اللَّهِ لِلْعَبْدِ أَمَارَتُهَا لِلْمَتَأَمِّل: أَنْ يَرَى الْعَبْدَ مَهْدِيًّا مُسَدَّدًا، ذَا قَبُولٍ فِي الْأَرْضِ، فَلُطْفُ اللَّهِ بِالْعَبْدِ وَرَحْمَتُهُ إِيَّاهُ، هِيَ ثَمَرَةُ مَحَبَّتِهِ.

وقال القرطبي: قال الأزهري: مَحَبَّةُ الْعَبْدِ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ: طَاعَتُهُ لهُمَا وَاتِّبَاعُهُ أَمْرَهُمَا، وَمَحَبَّةُ اللَّهِ لِلْعَبَادِ: إِنْعَامُهُ عَلَيْهِم بِالْغَفَرَانِ.

وقال ابن كثير: هذه الآية الكريمة حاكمة على كلّ من ادّعى محبة الله، وليس هو على الطريقة الحمديّة، فإنّه كاذب في دعواه في نفس الأمر حتى يتّبع الشرع الحمديّ، والدين النبويّ في جميع أقواله وأفعاله وأحواله، كما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ"^{٨٧}.

وقال الثعالبي: قال الشيخ العارف بالله ابن أبي جمرة: مِنْ عِلَامَةِ السَّعَادَةِ لِلشَّخْصِ: أَنْ يَكُونَ مَعْتَنِيًا بِمَعْرِفَةِ السُّنَّةِ فِي جَمِيعِ تَصَرُّفَاتِهِ، وَالَّذِي يَكُونُ كَذَلِكَ هُوَ دَائِمٌ فِي عِبَادَةٍ، فِي كُلِّ حَرَكَاتِهِ وَسَكَنَاتِهِ، وَهَذَا هُوَ طَرِيقُ أَهْلِ الْفَضْلِ. وَقَالَ عِيَّاضٌ: اعْلَمْ أَنَّ مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا، آثَرَهُ، وَآثَرُ مُوَافَقَتِهِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ صَادِقًا فِي حُبِّهِ، وَكَانَ مَدَّعِيًّا، فَالصَّادِقُ فِي حُبِّ النَّبِيِّ ﷺ، مَنْ تَظْهَرُ عَلَيْهِ عِلَامَاتُ ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَأَوَّلُهَا الْإِقْتِدَاءُ بِهِ، وَاتِّبَاعُ سُنَّتِهِ، وَاتِّبَاعُ أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ، وَالتَّأَدُّبُ بِآدَابِهِ فِي عَسَرِهِ وَيُسْرِهِ.

^{٨٦}. أخرجه البخاري ومسلم.

^{٨٧}. أخرجه البخاري ومسلم.

قال الله تعالى: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (٣٢)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها ثلاثة أقوال: أحدها: أن عبد الله بن أبي قال لأصحابه: إنَّ مُجَدَّاً يجعل طاعته كطاعة الله، ويأمرنا أن نحبه كما أحببت النصارى عيسى بن مريم، فنزلت هذه الآية. هذا قول ابن عباس. الثاني: أن النبي ﷺ دعا اليهود إلى الإسلام، فقالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، ونحن أشد حُباً لله ممَّا تدعوننا إليه، فنزلت: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ}، ونزلت هذه الآية. هذا قول مقاتل. الثالث: أنها نزلت في نصارى نجران. قاله أبو سليمان الدمشقي.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان الاتباع قد يكون عن غلبة لا عن طاعة بيّن أنه لا ينفع إلّا مع الإذعان فقال: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ..}.

• تفسير الآية:

{قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ}: قال السمرقندي: أي أطيعوا الله فيما أنزل، والرسول فيما بيّن. وقال الواحدي: بين في هذه الآية: أنَّ طاعة الله معلقة بطاعة الرسول، ولا يتم لأحد طاعة الله، مع عصيان الرسول؛ ولهذا قال الشافعي: كلّ أمرٍ أو نهي ثبت عن رسول الله ﷺ، جرى ذلك في الفريضة والزموم مجرى ما أمر الله به في كتابه ونهى عنه. قال عطاء، عن ابن عباس، في قوله تعالى: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ} يريد مُجَدَّاً ﷺ، فإنَّ طاعتكم لمحمد طاعة لي، فأما أن تطيعوني وتعصوا مُجَدَّاً، فلن أقبل طاعتكم. وقال الشوكاني: حذف المتعلّق مشعر بالتعميم، أي في جميع الأوامر والنواهي. وقال الألوسي: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ}: أي في جميع الأوامر والنواهي ويدخل في ذلك الأمر السابق دخولاً أولياً. وإيثار الإظهار على الإضمار بطريق الالتفات؛ لتعيين حيثية الإطاعة والإشعار بعلتها. وقال السعدي: هذا أمر من الله لعباده بأعمّ الأوامر، وهو طاعته وطاعة رسوله التي يدخل بها الإيمان والتوحيد، وما هو من فروع ذلك من الأعمال والأقوال الظاهرة والباطنة، بل يدخل في طاعته وطاعة رسوله اجتناب ما نهي عنه؛ لأن اجتنابه امتثالاً لأمر الله هو من طاعته. وقال العثيمين: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ}: الخطاب في قوله: {قُلْ} للرسول ﷺ. والطاعة: هي عبارة عن الانقياد والموافقة، سواء كانت في فعل أو في ترك، فإن كانت أمراً

فالتطاعة فعل المأمور به، وإن كانت نُهيًا فالتطاعة اجتناب المنهي عنه. وقوله: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ} أتى بـ(الواو) الدالة على التشريك؛ لأن طاعة الرسول ﷺ فيما يأمر به من الشريعة من طاعة الله، وأما فيما لا يأمر به من الشريعة فلا شك أنه أعظم الناس حقًا علينا. ولكن قد يشير بالشيء أو قد يشفع بالشيء ولا يلزم طاعته في الشفاعة، كما في قصة بريرة. وقال تعالى: {وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ} [التوبة: ٥٩]، ولم يقل: ثم رسوله؛ لأن هذا إتيان شرعي لا قدري؛ لأن الأمور القدريّة لا يمكن أن يشرك فيها الرسول مع الله بـ(الواو). وقوله: {وَالرَّسُولَ}: (أل) فيها للعهد وليست للاستغراق، والمعهود رسول الله محمد بن عبد الله. والرسول: عند عامة العلماء من أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه، والنبي: من أوحى إليه بشرع يتعبد به ولكن لم يكلف بتبليغه. فآدم - عليه السلام - نبي؛ لأنه أوحى إليه بشرع لكنّه ليس برسول؛ لأنه لم يلزم بتبليغه، لكن ذرّيته في ذلك الوقت كانوا يتبعونه؛ لأنهم قلّة ولم يكثر النزاع بينهم ولم تفتنهم الدنيا، كانوا يتبعون أباهم فيما يتعبد به من شريعة الله. فلمّا كثر الناس واختلفوا بعث الله النبيين، قال تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ} [البقرة: ٢١٣]، فصار الرسول أخصّ من النبي. وعليه فنقول: كلّ رسول نبيّ، وليس كلّ نبيّ رسولاً، لكن الأنبياء الذين ذكروا في القرآن بلفظ النبوة هم أنبياء ورسول؛ لقوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ} [غافر: ٧٨]، فأفادت الآية الكريمة أنّ كلّ من قصّه الله في القرآن فهو رسول وإن كان لم يرد ذكره إلا بلفظ النبوة. انتهى كلامه. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: أساليب الأمر القرآني بطاعة الله ورسوله جاءت بعدّة صيغ وكلّ صيغة تعني معنى يختلف عن المعنى الآخر: الأسلوب الأول: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [الأنفال: ١]: لاحظ أنّ الرسول أضيف إلى الضمير، يعني أطيعوا الله ورسوله الذي أرسله الله بالكتاب هذا الأمر بالطاعة طاعة الرسول هنا هي طاعة الله بالضبط؛ لأن الرسول جاءك مبلّغاً ينقل لكم هذا الكتاب فأطيعوه، أي فيما يبلغ به عن القرآن مجرّد تبليغ. الأسلوب الثاني: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ} [آل عمران: ٣٢]: هذا بإضافات النبي ﷺ شرحاً وبياناً وإجمالاً وما إلى ذلك. الأسلوب الثالث: {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} [المائدة: ٩٢]: هنا طاعة خاصّة بالنبي ﷺ فيما شرعه عليه من سنن، يعني النبي ﷺ كما تعرفون له صلاحيات التحليل والتحرير وحرام مُحمّد وحلال مُحمّد حرام وحلال إلى يوم القيامة وحينئذٍ كما أنّ الله أمر النبي أن يبلغكم بكلامه حرفياً ثم سمح له أن يشرح بعض أو يبيّن بعض معضلاته ثم في هذه الآية الثالثة النبي ﷺ له تصريح في الكتاب

من حيث معناه وأسباب نزوله ومناحيه وبياناته. الأسلوب الرابع: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ}: هنا طاعة الرسول وحده باعتباره حاكماً رئيس دولة قائدا للجيش في الحروب.

(فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ): قال السمعاني: فإن قال قائل: لم كرّر اسم الله مراراً، وكان يكفيهِ أن يقول: فإنه لا يحب الكافرين؟ قيل: هو على عادة العرب، فإن من عادتهم أنهم إذا عظموا شيئاً كرّروا ذكره. وقال البيضاوي: إنما لم يقل (لا يحبهم)؛ لقصد العموم والدلالة على أن التوليّ كفر، وإنه من هذه الحيثية ينفي محبة الله وأن محبته مخصوصة بالمؤمنين. وقال أبو حيان: يحتمل أن يكون (تَوَلَّوْا) ماضياً. ويحتمل أن يكون مضارعاً حذف منه (التاء)، أي فإن تتولّوا، والمعنى: فإن تولّوا عمّا أمروا به، من اتّباعه وطاعته فإن الله لا يحب من كان كافراً. وقال الشوكاني: نفي المحبة كناية عن البغض والسخط. ووجه الإظهار في قوله: (فَإِنَّ اللَّهَ) مع كون المقام مقام إضمار؛ لقصد التعظيم أو التعميم. وقال صديق خان: يحتمل أن يكون من تمام مقول القول فيكون مضارعاً، أي تتولّوا، ويحتمل أن يكون من كلام الله فيكون ماضياً من باب الالتفات. وقال الألوسي: المراد من الكافرين: من تولّى. ولم يعبر بضميرهم؛ للإيدان بأن التوليّ عن الطاعة كفر، وبأن محبته عز وجل مخصوصة بالمؤمنين؛ لأن نفيها. عن هؤلاء الكفار المستلزم لنفيها عن سائرهم لاشتراك العلة. يقتضي الحصر في ضدّهم. وقال السعدي: (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ): بل يبغضهم ويمقتهم ويعاقبهم أشد العقوبة. وقال العثيمين: قوله تعالى: (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ): يعني فإن أعرضوا عن الطاعة ولم يمتثلوا لها ولم ينقادوا، وهذا كفر منهم، ولكنه قد يكون مخرجاً من الإسلام وقد لا يكون مخرجاً، فإن كان كفراً مطلقاً بكلّ ما أمروا به فهو كفر مخرج عن الإسلام، وإن كان كفراً مقيداً ببعض الأوامر فهو كفر دون كفر لا يخرج من الإسلام، والميزان في ذلك النصوص، فما دلّت النصوص على أنه كفر كان التوليّ عنه كفراً مخرجاً عن الملة، وما دلّت النصوص على أنه معصية فهو كفر يخرج من الملة.

قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣٣)}:

- سبب نزول الآية: قال البغوي: قال ابن عباس: قالت اليهود: نحن من أبناء إبراهيم وإسحاق ويعقوب، ونحن على دينهم، فأنزل الله هذه الآية.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابن جُزَيٍّ: لما مضى صدر من محاجة نصارى نجران أخذ بيّن لهم ما اختلفوا فيه، وأشكل عليهم من أمر عيسى، وكيفيّة ولادته، وبدأ بذكر آدم ونوح؛ تكميلاً للأمر؛ لأنهما أبوان لجميع الأنبياء، ثم ذكر إبراهيم؛ تدرّجاً إلى ذكر عمران والد مريم أمّ عيسى.

وقال الرازي: اعلم أنه تعالى لما بيّن أنّ محبته لا تتمّ إلا بمتابعة الرسل، بيّن علو درجات الرسل وشرف مناصبهم، فقال: {إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ...}.

وقال الثعالبي: لما مضى صَدْرٌ مِنْ مُحَاجَّةِ نصارى نجران، والردّ عليهم وبيان فساد ما هم عليه، جاءت هذه الآيات مُعْلِمَةً بصورة الأمر الذي قد ضلُّوا فيه، ومُنبِئَةً عن حقيقته، كيف كانت، فبدأ تعالى بذكر فضل آدم ومن دُكر بعده، ثم خصّ امرأة عمران بالذكر؛ لأنّ القصد وصف قصة القوم إلى أن يبيّن أمر عيسى . عليه السلام .، وكيف كان.

وقال الألوسي: قال شيخ الإسلام في وجه المناسبة: إنّه سبحانه لما بيّن أنّ الدين عند الله الإسلام، وإنّ اختلاف أهل الكتابين فيه إنما هو للبغي والحسد، وأنّ الفوز برضوانه ومغفرته ورحمته منوط باتباع الرسول ﷺ وطاعته، شرع في تحقيق رسالته، وأنّه من أهل بيت النبوة القديمة.

• تفسير الآية:

(إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ): قال السمرقندي: ويقال: قد اختار آدم . عليه السلام . خمسة أشياء: أولها: أنه خلقه بأحسن صورة بقدرته. الثاني أنه علّمه الأسماء كلّها. الثالث: أنه أمر الملائكة أن يسجدوا له. الرابع: أسكنه الجنة. الخامس جعله أباً للبشر. واختار نوحاً . عليه السلام . بخمسة أشياء: أولها: أنه جعله أباً للبشر؛ لأنّ الناس كلّهم غرقوا، فصارت ذريّته هم الباقين. الثاني: أنه أطال عمره. الثالث أنه استجاب دعاءه على الكفار وللمؤمنين. الرابع: أنه حمّله على السفينة. الخامس: أنه كان أوّل من نسخ الشرائع. واختار آل إبراهيم - عليه السلام - بخمسة أشياء: أولها: أنه جعله أباً الأنبياء؛ لأنه روي أنه خرج من صلبه ألف نبيّ من زمانه إلى زمان نبينا . صلى الله عليه وسلم .. الثاني: أنه اتخذ خليلاً. الثالث: أنه أنجاه من النار. الرابع: أنه جعله للناس إماماً. الخامس: أنه ابتلاه الله بخمس كلمات فوقّه حتى أتمّهنَّ. وقال السمعاني: الاصطفاء: الاختيار. والصفوة: الخيرة.

وَلَمْ يَخْتَارِ آدَمَ؟ اختلفوا: فمنهم من قال: اختاره للدين، ومنهم من قال: اختاره للنبوّة. فإن قال قائل: إلى من كان مبعوثاً؟ قيل: إلى الملائكة حتّى علّمهم الأسماء، وإلى أولاده. وقال البغوي: (أَصْطَفَى): أي اختار، افتعل من الصفوة، وهي الخالص من كلّ شيء. وإنّما خصّ هؤلاء بالذكر؛ لأنّ الأنبياء والرسل كلّهم من نسلهم. وقال ابن الجوزي: نوح أعجميّ مُعَرَّب، قال أبو سليمان الدمشقي: اسم نوح: السكن، وإنّما سمّي نوحاً؛ لكثرة نوحه. وفي (آل إبراهيم) ثلاثة أقوال: أحدها: أنّه من كان على دينه، قاله ابن عباس، والحسن. الثاني: أنّهم إسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، والأسباط، قاله مقاتل. الثالث: أنّ المراد بـ(آل إبراهيم): هو نفسه، كقوله: {وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آدَمُ وَنُوحٌ وَآلُ هَارُونَ} [البقرة: ٢٤٨]، ذكره بعض أهل التفسير. وفي (عمران) قولان: أحدهما: أنّه والد مريم، قاله الحسن، ووهب. الثاني: أنّه والد موسى، وهارون، قاله مقاتل. وفي المراد بـ(آله) ثلاثة أقوال: أحدها: أنّه عيسى . عليه السلام .، قاله الحسن. الثاني: أنّه موسى وهارون . عليهما السلام .، قاله مقاتل. الثالث: أنّ المراد بـ(آله): نفسه، ذكره بعض المفسرين. وإنّما خصّ هؤلاء بالذكر؛ لأنّ الأنبياء كلّهم من نسلهم. وفي معنى اصطفاة هؤلاء المذكورين ثلاثة أقوال: أحدها: أنّ المراد: اصطفي دينهم على سائر الأديان، قاله ابن عباس، واختاره الفراء، والدمشقي. الثاني: اصطفاهم بالنبوّة، قاله الحسن، ومجاهد، ومقاتل. الثالث: اصطفاهم بتفضيلهم في الأمور التي ميّزهم بها على أهل زمانهم. والمراد بـ(أَعْلَمِينَ): علّموا زمانهم. انتهى كلام ابن الجوزي. وقال الرازي: في معنى الآية قولان: الأوّل: أي أنّ الله اصطفي دين آدم ودين نوح، فيكون الاصطفاة راجعاً إلى دينهم وشرعهم وملّتهم، ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف. الثاني: أنّ يكون المعنى: إنّ الله اصطفاهم، أي صفّاهم من الصفات الذميمة، وزيّنهم بالخصال الحميدة، وهذا القول أولى؛ لوجهين: أحدهما: أنّنا لا نحتاج فيه إلى الإضمار. الثاني: أنّه موافق لقوله تعالى: {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام: ١٢٤]. وقال ابن كثير: يخبر تعالى أنّه اختار هذه البيوت على سائر أهل الأرض، فاصطفى آدم . عليه السلام .، خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وعلمه أسماء كلّ شيء، وأسكنه الجنة، ثم أهبطه منها لما له في ذلك من الحكمة. واصطفى نوحاً . عليه السلام .، وجعله أوّل رسول بعثه إلى أهل الأرض، لما عبد الناس الأوثان، وأشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً، وانتقم له لما طال مدّته بين ظهري قومه يدعوه إلى الله ليلاً ونهاراً، سرّاً وجهاراً، فلم يزددهم ذلك إلا فراراً، فدعا عليهم، فأغرقهم الله عن آخرهم، ولم ينج منهم إلا من اتّبعه على دينه الذي بعثه الله به. واصطفى آل إبراهيم، ومنهم سيّد البشر وخاتم الأنبياء على الإطلاق مُحَمَّدٌ ﷺ. واصطفى آل عمران، والمراد بعمران

هذا: هو والد مريم بنت عمران أم عيسى بن مريم . عليه السلام .. وقال الثعالبي: (الآل) في اللغة: الأهل والقرابة، ويقال للأتباع، وأهل الطاعة: آل. (والآل) في الآية: يحتمل الوجهين، فإن أريد بـ(الآل): القرابة، فالتقدير: أن الله اصطفى هؤلاء على عالمي زمانهم، أو على العالمين جميعاً، بأن يقدر نبينا محمد ﷺ من آل إبراهيم. وإن أريد بـ(الآل): الأتباع، فيستقيم دخول أمة نبينا محمد ﷺ في آل؛ لأنها على ملة إبراهيم. وقال الألوسي: الاصطفاء: الاختيار، وأصله: أخذ صفوة الشيء كالاستصفاء؛ ولتضمنه معنى التفضيل عُديّ بـ(على). وبدأ بآدم . عليه السلام ؛ لأنه أول النوع، وثق بنوح . عليه السلام ؛ لأنه آدم الأصغر والأب الثاني وليس أحد على وجه البسيطة إلا من نسله؛ لقوله سبحانه: {وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ} [الصافات: ٧٧]. وذكر آل إبراهيم؛ لترغيب المعترفين باصطفائهم في الإيمان بنبوة واسطة قلاذهم واستمالتهم نحو الاعتراف باصطفائه بواسطة كونه من زمريهم، وذكر آل عمران مع اندراجهم في آل الأول؛ لإظهار مزيد الاعتناء بأمر عيسى . عليه السلام ؛ لكمال رسوخ الاختلاف في شأنه، وهذا هو الداعي إلى إضافة آل في الأخيرين دون الأولين. وقيل: المراد بالآل في الموضعين: بمعنى النفس، أي اصطفى آدم ونوحاً وإبراهيم وعمران، وذكر آل فيهما؛ اعتناءً بشأهما، وليس بشيء. وقال القاسمي: (آل إبراهيم): أي عشيرته وذوي قرياه، وهم إسماعيل وإسحاق والأنبياء من أولادهما الذين من جملتهم نبينا محمد. وأما اصطفاء نفسه . عليه الصلاة والسلام . فمفهوم من اصطفائهم بطريق الأولوية. وعدم التصريح به؛ للإيدان بالغنى عنه؛ لكمال شهرة أمره في الخلّة، وكونه إمام الأنبياء وقدة الرسل . عليهم الصلاة والسلام .، وكون اصطفاء آل بدعوته بقوله: {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ} [البقرة: ١٢٩]؛ ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: "أَنَا دَعَوْتُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ"^{٨٨}.

قال الله تعالى: {ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٣٤)}:

● مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: قال الحارلي: أشار سبحانه بذكر الذرية من معنى الذر الذي هو مخصوص بالخلق؛ ليظهر انتظام عيسى . عليه السلام . في سلك الجميع ذراً، وأنه لا يكون مع الذر لبس الإلهية؛ لأن الله لم يلد

^{٨٨}. أخرجه أحمد، وصححه شعيب الأرنؤوط.

ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، فكان نصب لفظ الذرية تكييفاً لهذا الاصطفاء المستخلص على وجه الدر، وهو الذي يسميه النحاة حالاً.

● تفسير الآية:

(ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ): قال الواحدي: قال أبو إسحاق: المعنى: اصطفى ذريةً بعضها من بعض، فيكون نصب (ذُرِّيَّةٌ) على البدل، وجائز أن ينتصب على الحال، والمعنى: اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض. وقال البغوي: (ذُرِّيَّةٌ): اشتقاقها من (ذَرَأَ) بمعنى خلق، وقيل: من الدر؛ لأنه استخرجهم من صلب آدم كالذر. ويسمى الأولاد والآباء ذريةً، فالآباء ذرية؛ لأنه ذرأهم، والآباء ذرية لأنه ذرأ الأبناء منهم، قال تعالى: {وَأَيَّاهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ} [يس: ٤١]، أي آباءهم. انتهى كلامه. (بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ): في المراد به خمسة أقوال: الأول: أي التشابه في الدين، أي بعضهم على دين بعض. الثاني: أي في التناصر في الدين، كما قال: {الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ} [التوبة: ٦٧]، يعني في الضلالة؛ قاله الحسن وقتادة. الثالث: (بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ): أي في الاجتناء والاصطفاء والنبوة. وقيل: الرابع: (بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ): أي في التناسل. الخامس: أي بعضهم على إثر بعض. وقال العثيمين: يعني هؤلاء الأربعة الأصناف (آدم، ونوح، وآل إبراهيم، وآل عمران) ذرية بعضها من بعض. وذرية: مأخوذة من (ذَرَأَ) بمعنى: خلق؛ لقوله تعالى: {يَذُرُّكُمْ فِيهِ} [الشورى: ١١]، أي يخلقكم. وقيل: من (وَذَرَ) بمعنى: ترك، فعلى الأول: تكون الذرية شاملة للأصول والفروع؛ لأن الأصول مخلوقون والفروع كذلك مخلوقون، أما إذا جعلناها من (وَذَرَ) بمعنى: ترك فهي للفروع فقط، وهذا هو المعروف عند عامة الناس أن الذرية هم الفروع، يعني من نشؤوا عن الإنسان وتركهم بعده. ومما يدل على إطلاق الذرية على الأصول: قوله تعالى: {وَأَيَّاهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ} [يس: ٤١]، فإن الذين حملوا في الفلك هم الذين آمنوا مع نوح وهم سابقون. وقوله: (بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ): أي بعضها من بعض في جنس الخلقة، أو بعضها من بعض في الآداب والأخلاق والديانات. والظاهر: الشمول، يعني أن الآدميين كلهم من جنس واحد، ليس فيه آدمي كان بالأول قرداً كما يقوله إخوان القردة ومن أقرؤا على أنفسهم بأنهم قردة، فالآدمي أصله آدمي، خلق الله أباه بيده ابتداء. فبعضها من بعض في الخلقة من آدم إلى يومنا هذا، لم تتغير الخلقة إلا في قوة الجسم؛ لأن آدم . عليه السلام . خلق طوله في

السماء ستون ذراعاً وعرضه سبعة أذرع، وهذا الخلق قد نقص حتى وصل إلى هذه الأمة وانتهى؛ لأن هذه الأمة هي آخر الأمم. انتهى كلامه.

(وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ): أي سميع لأقوال عباده، عليم بهم وبدينهم وبأفعالهم^{٨٩}. وقال الواحدي: وقوله تعالى: (وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ). قال عطاء عن ابن عباس: هذا مخاطبة لليهود الذين قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، وأبناء الأنبياء الذين اصطفاهم. فأنزل فيهم قوله: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ)، الآيات إلى قوله: (وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، ويريد: (سَمِيعٌ) لقولكم الذي تقولون: إنكم من ولد إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، ومن آل عمران. وإنما فضّلت أولئك، ورفعتهن واصطفيتهن بطاعتهم، ولو عصوني لأنزلتهم منازل العصيين. (عَلِيمٌ) بما في قلوبكم من تكذيب محمد وعصيانه بعد إقراركم بالتوراة وتصديقكم بما فيها من صفته. وذكر أهل المعاني في هذا قولين آخرين: أحدهما: أنَّ المعنى: (وَاللَّهُ سَمِيعٌ) لما تقوله الذرية المصطفاة. (عَلِيمٌ) بما تضرره؛ فلذلك فضّلتها على غيرها؛ لما في معلومه من استقامتها في فعلها وقولها. القول الثاني: أنَّ هذه الآية تتصل بما بعدها، تقديرها: (وَاللَّهُ سَمِيعٌ) لما تقوله امرأة عمران، (عَلِيمٌ) بما تضرره، إذ قالت: (رَبِّ إِيَّيْ نَذَرْتُ)، وفيه إشارة إلى أنه لا يضيع لها شيء من جزاء عملها. انتهى كلام الواحدي. وقال العنيمين: ختم الآية بالسمع والعلم؛ إشارة إلى أنَّ كل ما يقوله هؤلاء المصطفون أو يفعلونه فإنه معلوم عند الله، فهو يسمع ما يقولون، ويعلم ما يفعلون، بل هو يعلم ما لا يفعلون ممَّا يكون في قلوبهم، بل يعلم ما سيفعلونه وإن لم يكن في قلوبهم؛ لأن الله يعلم ما كان وما يكون لو كان كيف يكون.

قال الله تعالى: {إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٣٥)}:

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: لما ذكر الله أنه اصطفى آل عمران، وكان معظم صدر هذه السورة في أمر النصارى وفد نجران، ذكر ابتداء حال آل عمران.

^{٨٩}. ولمزيد فائدة انظر تفسير الآيات (١٨١، ١٣٧، ١٢٧، ٢٥٦، ٢٤٤، ٢٢٧، ٢٢٤) من سورة البقرة.

وقال البقاعي: قال الحارثي: لما كان من ذكر في الاصطفاء إنما ذكر توطئة لأمر عيسى . عليه الصلاة والسلام .، اختصّ التفصيل بأمر عيسى دون سائر من ذكر معه.

وقال السعدي: لما ذكر الله فضائل هذه البيوت الكريمة ذكر ما جرى لمريم والدة عيسى وكيف لطف الله بها في تربيتها ونشأتها، فقال: {إِذْ قَالَتِ أُمْرَأْتُ عِمْرَانُ...}.

● تفسير الآية:

(إِذْ قَالَتِ أُمْرَأْتُ عِمْرَانُ): (إِذْ قَالَتِ): قال ابن الجوزي: في (إِذْ) قولان: أحدهما: أنها زائدة، واختاره أبو عبيدة، وابن قتيبة. الثاني: أنها أصلٌ في الكلام، وفيها ثلاثة أقوال: أحدها: أنَّ المعنى: اذكر إذ قالت امرأة عمران، قاله المبرد، والأخفش. الثاني: أنَّ العامل في (إِذْ قَالَتِ) معنى الاصطفاء، فيكون المعنى: اصطفى آل عمران، إذ قالت امرأة عمران، واصطفاهم إذ قالت الملائكة: يا مريم، هذا اختيار الزجاج. الثالث: أنها من صلة قوله: (سَمِيعٌ)، تقديره: والله سميع إذ قالت، وهذا اختيار ابن جرير الطبري. انتهى كلامه. (أُمْرَأْتُ): قال القاسمي: قال العلامة النوري في "غيث النفع": (أُمْرَأْتُ عِمْرَانُ) رسمت بـ(التاء)، وكلّ ما في كتاب الله من لفظ امرأة فبـ(الهاء). سبعة مواضع، هذا الأوّل، والثاني والثالث بسورة يوسف "امرات العزيز تراود"، "امرات العزيز الآن"، والرابع بسورة القصص "امرات فرعون"، والخامس والسادس والسابع بسورة التحريم "امرات نوح"، "امرات لوط"، "وامرات فرعون". انتهى كلام القاسمي. وقال بعض المفسرين: امرأة عمران هذه هي أمّ مريم، وجدّة عيسى . عليه السلام .، واسمها: حنّة بنت فاقوذا، وكانت كبيرة لا تلد، وكانوا أهل بيت من الله بمكان. وزيّرا وعمران تزوجا أختين، وكانت أشياع بنت فاقوذا أمّ يحيى عند زكريّا، وكانت حنّة بنت فاقوذا أمّ مريم عند عمران. قال مُجَدُّ بن إسحاق: وكانت امرأة لا تحمل، فرأت يوماً طائراً يَزُقُّ فَرْخَهُ، فاشتتهت الولد، فدعت الله أن يهبها ولداً، فاستجاب الله دعائها، فواقعها زوجها، فحملت منه. و(عِمْرَانُ): قيل: هو عمران بن ماثان، وليس بعمران أبي موسى . عليه السلام .، وبينهما ألف وثمانون سنة. وكان بنو ماثان رؤوس بني إسرائيل وأحبارهم وملوكهم. وقيل: هو عمران بن أشهم. وعمران ليس نبياً.

(رَبِّ إِيّ نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا): (رَبِّ إِيّ نَذَرْتُ): قال أبو حيّان: لم تكنف حنّة بنية النذر حتى أظهرته باللفظ، وخاطبت به الله، وقدّمت قبل التلفظ بذلك ندائها له تعالى بلفظ الربّ الذي هو

مالكها ومالك كل شيء. والنذر: هو استدفاع المخوف بما يعقده الإنسان على نفسه من أعمال البر. وقيل: هو ما أوجبه الإنسان على نفسه بشريطة وبغير شريطة. (لَكَ): (اللام) فيه لام السبب، وهو على حذف التقدير: لخدمة بيتك، أو للاحتباس على طاعتك. (مَا فِي بَطْنِي): جزمت النذر على تقدير أن يكون ذكراً، أو لرجاء منها أن يكون ذكراً. وأتى بلفظ: (مَا) دون (مَنْ)؛ لأن الحمل إذ ذاك لم يتّصف بالعقل، أو لأن (مَا) مبهمة تقع على كل شيء، فيجوز أن تقع موقع (مَنْ). ونسب هذا إلى سيبويه. انتهى كلام أبي حيان. وقال أبو السعود: قوله: (رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي): لا بدّ من حمله على التكرير؛ لتأكيد نذرها وإخراجها عن صورة التعليق إلى هيئة التنجيز. والتعرّض لوصف الربوبية المنبئة عن إفاضة ما فيه صلاح المربوب مع الإضافة إلى ضميرها؛ لتحريك سلسلة الإجابة؛ ولذلك قيل: إذا أراد العبد أن يستجاب له دعاؤه فليدع الله بما يناسبه من أسمائه وصفاته. وتأكيد الجملة؛ لإبراز وفور الرغبة في مضمونها. وتقديّم الجارّ والمجرور؛ لكمال الاعتناء به. وإنما عبّر عن الولد بـ(مَا)؛ لإيهام أمره وقصوره عن درجه العقلاء. وقال الألوسي: (رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي): هذا في الحقيقة استدعاء للولد الذكّر؛ لعدم قبول الأنثى، فيكون المعنى: ربّ إني نذرت لك ما في بطني فاجعله ذكراً، على حدّ اعتق عبدك عتي. وجعله بعض الأئمة تأكيداً لنذرها وإخراجاً له عن صورة التعليق إلى هيئة التنجيز. (واللام) من (لَكَ) للتعليل، والمراد لخدمة بيتك. وتأكيد الجملة بقولها: (إِنِّي)؛ للإيدان بوفور الرغبة في مضمونها. وتقديّم الجارّ والمجرور؛ لكمال الاعتناء به. والتعبير عن الولد بـ(مَا)؛ لإيهام أمره وقصوره عن درجة العقلاء. وقال العنيمين: (رَبِّ): منادى حذفت منه (يَاء) النداء، وأصله: (يا ربّ)، ولكن تحذف (يَاء) النداء في مثل هذا التركيب؛ اختصاراً؛ لكثرة استعماله، وحذف منه ضمير المتكلّم (الياء)؛ تخفيفاً، وأصله: (رَبِّي). قولها: (نَذَرْتُ): بمعنى التزمت أن يكون ما في بطني محرّراً من خدمتي؛ ليكون خادماً للمسجد الأقصى، وكان من عادتهم أن يفعلوا ذلك، أي أنّ الإنسان منهم ينذر ولده ليكون قائماً بخدمة المسجد الأقصى تعظيماً له. وقولها: (مَا فِي بَطْنِي)، (مَا): اسم موصول يفيد العموم، فيشمل ما لو وضعت واحداً أو اثنين ذكراً أو أنثى. انتهى كلامه. (مُحَرَّرًا): أي أنّه لما تحقّقت حنة الحمل، نذرت أن يكون محرّراً، أي خالصاً مفرّغاً للعبادة وللخدمة بيت المقدس، وكانت ترجو أن يكون ذكراً؛ فلذلك حُرِّرت. وروى خصيف عن عكرمة ومجاهد: أنّ المُحرَّر: الخالص لله لا يشوبه شيء من أمر الدنيا. وقيل: أي مُخلّصاً للعبادة، وهذا قول الشعبي. وقيل: أي خادماً للبيعة، وهذا قول مجاهد أيضاً. وقيل: أي عتيقاً من الدنيا لطاعة الله، وهذا قول مُحمَّد بن جعفر بن الزبير. وقيل: أي خادماً لمن يدرّس الكتاب،

ويعلم في البيع. قال البغوي: قال الكلبي، ومحمد بن إسحاق، وغيرهما: كان المحرّر إذا حرّر جعل في الكنيسة يقوم عليها ويكنسها ويخدمها ولا يبرحها حتى يبلغ الحلم، ثم يخير إن أحب أقام، وإن أحب ذهب حيث شاء، وإن أراد أن يخرج بعد التخيير لم يكن له ذلك، ولم يكن أحد من الأنبياء والعلماء إلا ومن نسله محرراً لبيت المقدس، ولم يكن محرراً إلا الغلمان، ولا تصلح له الجارية لما يصيبها من الحيض والأذى، فحرّرت أمّ مريم ما في بطنها ولم تعلم ما هو، فقال لها زوجها: ويحك ما صنعت، أرايت إن كان ما في بطنك أنثى لا تصلح لذلك؟ فوقعا جميعاً في همّ من ذلك، فهلك عمران، وحنّة حامل بريم. وقال القرطبي: قال ابن العربي: إنّ المرء إنما يريد ولده للأُنس به والاستنصار والتسلّي، فطلبت هذه المرأة الولد أنساً به وسكّونا إليه، فلما منّ الله عليها به نذرت أن حظّها من الأُنس به متروك فيه، وهو على خدمة الله موقوف، وهذا نذر الأحرار من الأبرار. وأرادت به مُحَرَّرًا من رقّ الدنيا وأشغالها. وقال البقاعي: (مُحَرَّرًا): أي لا اعتراض ولا حكم لأحد من الخلق عليه، قال الحرالي: والتحرير: طلب الحرّيّة، والحرّيّة: رفع اليد عن الشيء من كلّ وجه. وفي الإتيان بصيغة التكرير: إشعار بمضي العزيمة في قطع الولاية عنه بالكلّيّة؛ لتسلم ولايته لله. وقال الألوسي: المحرّر: من لا يعمل للدنيا ولا يتزوّج ويتفرّغ لعمل الآخرة ويعبد الله، ويكون في خدمة الكنيسة. قاله ابن عباس. وقال مجاهد: المحرّر: الخادم للبيعة. وفي رواية عنه: الخالص الذي لا يخالطه شيء من أمر الدنيا. وقال مُحمّد بن جعفر بن الزبير: أرادت عتيقاً خالصاً لطاعتك لا أصرفه في حوائجي. وعلى كلّ هو من الحرّيّة، وهي ضربان: أن لا يجري عليه حكم السنيّ، وأن لا تتملكه الأخلاق الرديئة والردائل الدنيوية. وقال ابن عاشور: (مُحَرَّرًا): أي مخلصاً لخدمة بيت المقدس، وكانوا يندرون ذلك إذا كان المولود ذكراً. وإطلاق المحرّر على هذا المعنى: إطلاق تشريف؛ لأنّه لما خلاص لخدمة بيت المقدس فكأنّه حرّر من أسر الدنيا وقيودها إلى حرّيّة عبادة الله تعالى.

(فَتَقَبَّلَ مِنِّي): قال الثعالبي: أي ارض عنيّ في ذلك، واجعله فعلاً مقبولا مجازي به. وقال القاسمي: أي تقبل منّي قرباني وما جعلت لك خالصاً. والتقبل: أخذ الشيء على وجه الرضا.

(إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ): قال أبو السعود: (إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ): أي لجميع المسموعات التي من جملتها تضرّعي ودعائي. (الْعَلِيمُ): أي بكلّ المعلومات التي من زمرتها ما في ضميري لا غير، وهو تعليل لاستدعاء القبول لا من حيث إن كونه تعالى سميعاً لدعائها عليمًا بما في ضميرها مصحّحاً للتقبل في الجملة، بل من حيث إنّ علمه تعالى بصحّة نيتها وإخلاصها مستدعٍ لذلك تفضلاً وإحساناً. وتأكيد

الجملة؛ لغرض قوّة يقينها بمضمونها، وقصرُ صفتي السمع والعلم عليه تعالى؛ لغرض اختصاص دعائها به تعالى وانقطاع حبل رجائها عمّا عداه بالكلية مبالغة في الضراعة والابتهال. وقال الألوسي: (السَّمِيعُ): أي لسائر المسموعات، فتسمع دعائي. (الْعَلِيمُ): أي بما كان ويكون، فتعلم نيتي، وهو تعليل لاستدعاء القبول من حيث إنّ علمه تعالى بصحة نيتها وإخلاصها مستدع لذلك تفضلاً وإحساناً. وتأكيد الجملة؛ لغرض قوّة يقينها بمضمونها. وقصر صفتي السمع والعلم عليه تعالى؛ لغرض اختصاص دعائها وانقطاع حبل رجائها عمّا عداه سبحانه بالكلية؛ مبالغة في الضراعة والابتهال. قاله شيخ الإسلام.. وتقديم صفة السمع؛ لأن متعلقاتها وإن كانت غير متناهية إلا أنّها ليست كمتعلقات صفة العلم في الكثرة. وقال العثيمين: (إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ): هذه الجملة استثنائية للتعليل، يعني أني سألتك أن تتقبل مني؛ لأنك السميع العليم. (السَّمِيعُ): يشمل هنا سمع الإدراك وسمع الإجابة، يعني أنك تسمع دعائي وتستجيبه، و(سمع) تأتي بمعنى: استجاب، كما في قول المصلي: "سمع الله لمن حمده"، أي استجاب. وقولها: (إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ): يعني السامع لدعائي المستجيب له، العليم بما يكون صالحاً، وبكل شيء. لكن ذكر العلم هنا؛ لأن الإنسان قد يسأل الشيء وليس من صالحه حصوله، فيسند الأمر إلى علم الله.

قال الله تعالى: {فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الْأُنْثَىٰ لَأَنْثَىٰ وَإِنِّي سَمِيتُهَا مَرِيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٣٦):

● مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أخبر الله بما اقتضى مضى عزمها قبل الوضع، أخبر بتحقيقه بعده، فقال: {فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ...}.

● تفسير الآية:

(فَلَمَّا وَضَعَتْهَا): قال البغوي: أي ولدتها، إذاً هي جارية. وقال الشوكاني: التأنيث في قوله: (فَلَمَّا وَضَعَتْهَا) باعتبار ما علم من المقام أنّ الذي في بطنها أنثى، أو لكونه أنثى في علم الله، أو بتأويل ما في بطنها بالنفس أو النسيئة. وقال العثيمين: لم يقل: فلما وضعته؛ مراعاة للمعنى؛ لأنها وضعت أنثى.

(قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى): قال الماوردي: إنما قالت ذلك اعتذاراً من العدول عن نذرها؛ لأنها أنثى. وقال الرازي: الفائدة في هذا الكلام: أنه تقدّم منها النذر في تحرير ما في بطنها، وكان الغالب على ظنّها أنّه ذكر فلم تشترط ذلك في كلامها، وكانت العادة عندهم أنّ الذي يحزّر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون الأنثى، فقالت: (رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى) خائفة أنّ نذرها لم يقع الموقع الذي يعتمد به، ومعتذرة من إطلاقها النذر المتقدّم، فذكرت ذلك لا على سبيل الإعلام لله، تعالى الله عن أن يحتاج إلى إعلامها، بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار. وقال الشوكاني: إنما قالت هذه المقالة؛ لأنه لم يكن يقبل في النذر إلا الذكر، فكأنّها تحسّرت، وتحزّنت لما فاتها من ذلك الذي كانت ترجوه وتقدّره.

(وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ): قال الماوردي: هذا جواب من الله لها بأنّه أعلم بما وضعت منها. وقال الشوكاني: هذا من كلام الله على جهة التعظيم لما وضعته، والتفخيم لشأنه، والتجليل لها حيث وقع منها التحسّر والتحزّن، مع أنّ هذه الأنثى التي وضعها سيجعلها الله وابنها آية للعالمين، وعبرة للمعتبرين، ويختصّها بما لم يختصّ به أحداً. وقال الألوسي: قوله تعالى: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ): ليس المراد: الردّ عليها في إخبارها بما هو سبحانه أعلم به كما يتراءى من السياق، بل الجملة اعتراضية سبقت؛ لتعظيم المولود الذي وضعته، وتفخيم شأنه، والتجهيل لها بقدره، أي والله أعلم بالشيء الذي وضعته وما علق به من عظام الأمور ودقائق الأسرار وواضح الآيات، وهي غافلة عن ذلك كلّ، و(مَا) على هذه: عبارة عن الموضوعة. قيل: والاتيان بها دون (مَنْ) يلائم التجهيل، فإنّها كثيراً ما يؤتى بها لما يجهل به وجعلها عبارة عن الواضحة، أي والله أعلم بشأن أمّ مريم حين تحسّرها وتحزّنها من توهم خيبة رجاها وأنها ليست من الولي إلى الله في شيء؛ إذ لها مرتبة عظمى، وتحريرها تحرير لا يوجد منه ممّا لا وجه له وجزالة النظم تأباه. وقال العثيمين: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ): الكلام من الله، وفيه دفاع عن هذه المرأة بأنّ الله يعلم أنّها لم تقل: (إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى) إخباراً منها لله؛ لأنه سبحانه زكّاها بقوله: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ)، هذا من وجه، ومن وجه آخر؛ ليبين عزّ وجل أنّ قولها: (رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى) لا يعني أن الله لا يعلم بما وضعت بل هو عالم. و(أَعْلَمُ) اسم تفضيل يدلّ على أنّ المفضّل زائد على المفضّل عليه في هذا الوصف، كما لو قلت: فلان أكرم من فلان، معناه: أنّ هذا المفضّل وهو فلان زائد في الكرم على المفضل عليه. ف(أَعْلَمُ) هنا يعني: أعلم من كلّ أحد بما وضعت، ففيه إثبات العلم لله مع الزيادة.

(وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى): قال الرازي: فيه قولان: القول الأول: أنّ مرادها: تفضيل الولد الذكر على الأنثى، وسبب هذا التفضيل من وجوه: أحدها: أنّ شرعهم لا يجيز تحرير الذكور دون الإناث. الثاني: أنّ الذكر يصحّ أن يستمر على خدمة موضع العبادة، ولا يصحّ ذلك في الأنثى؛ لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان. الثالث: الذكر يصلح؛ لقوته وشدّته للخدمة دون الأنثى، فإنها ضعيفة لا تقوى على الخدمة. الرابع: أنّ الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس، وليس كذلك الأنثى. الخامس: أنّ الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الأنثى. القول الثاني: أنّ المقصود من هذا الكلام: ترجيح هذه الأنثى على الذكر، كأنّها قالت: الذكر مطلوبي وهذه الأنثى موهوبة الله، وليس الذكر الذي يكون مطلوبي كالأنثى التي هي موهوبة لله، وهذا الكلام يدلّ على أنّ تلك المرأة كانت مستغرقة في معرفة جلال الله عالمة بأنّ ما يفعله الربّ بالعبد خير ممّا يريد العبد لنفسه. وقال الثعالبي: بدأت بذكر الأهمّ في نفسها، وإلا فسياق قصّتها يقتضي أن تقول: وليس الأنثى كالذكر. وقال ابن عاشور: وتعريف الذكر تعريف الجنس لما هو مرتكز في نفوس الناس من الرغبة في مواليد الذكور، أي ليس جنس الذكر مساويا لجنس الأنثى. وقيل: التعريف هنا تعريف العهد للمعهود في نفسها. وقال أيضا: لو قيل: وليست الأنثى كالذكر لفهم المقصود، ولكن قدّم الذكر هنا؛ لأنه هو المرجو المأمول فهو أسبق إلى لفظ المتكلم. وقال العثيمين: في هذه الجملة بيان أنّ الذكر لا يماثل الأنثى، وكأنّ الإنسان يحدث نفسه ويقول: إنّ مقتضى الحال أن تكون العبارة: (وليس الأنثى كالذكر)؛ لأن العادة أنّ الأدنى هو الذي يشبّه بالأعلى، فهنا: (ليس الأنثى كالذكر) أقرب إلى بادي الرأي من (وليس الذكر كالأنثى)؛ ولهذا ادّعى بعض العلماء أنّ في التشبيه قلبا، والتشبيه المقلوب أسلوب من أساليب اللغة العربيّة، ولاسيما عند الشعراء في العصور الوسطي. وقال بعضهم: إنّ تشبيهه على أصله ووضعه: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى) وشرف الذكر على الأنثى يعلم من أدلّة أخرى، ومن قرائن أخرى، ولكن ليس الذكر في خدمته لبית المقدس كالأنثى، وإذا انتفت مساواة الذكر للأنثى انتفت مساواة الأنثى للذكر، فلا مساواة بين الذكر والأنثى بل لكلّ واحد منهما ميزاته وخصائصه، فالأنثى تفوق الرجل في شيء، والرجل يفوق الأنثى في شيء. لكنّ الغالب: أنّ الصالح لخدمة المساجد هو الرجل؛ لأنه أقوى وأذكى وأعقل وأدوم في العمل. والأنثى إذا حاضت مثلا لا تستطيع أن تخدم المسجد؛ لأنها سوف تخرج منه ولا تجلس، هذا إذا كانت شريعتهم كشريعتنا، وأيضا الأنثى لا تتحمّل من الأعمال ما هو شاقّ بل هي أضعف من الرجل،

وإن كانت قد يكون عندها من الجلد والصبر أكثر ممّا عند الرجل في معاناة الأشغال لا في معاناة المصائب، فإنّ المرأة في معاناة المصائب أدنى بكثير من الرجل كما هو معروف.

(وَإِني سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ): قال السمعاني: فإن قال قائل: ما معنى قولها: وإني سميتها مريم؟ قيل: حتى تعرف هل وقع ذلك الاسم برضا الله حتى يُعَيَّر أو يُقَرَّر. وقال البغوي: مريم بِلُغَتِهِمْ: أي العابدة والخادمة، وكانت مريم أجمل النساء في وقتها وأفضلهنّ. وقال الألوسي: والأولى أن يقال: إنّ الغرض من قولها: (وَإِني سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ): إظهار أنها غير راجعة عن نيتها وإن كان ما وضعته أنثى، وأنها وإن لم تكن خليفة بسدانة بيت المقدس فلتكن من العابدات فيه. واستقلالها بالتسمية؛ لكون أبيها قد مات وأمّها حامل بها، فتقديم المسند إليه؛ للتخصيص، يعني التسمية مني لا يشاركني فيها أبوها، قيل: وفي ذلك تعريض يُنَمِّها؛ استعطافاً له تعالى؛ وجعلاً لِيُنَمِّها شقيقاً لها. وقال صديق خان: (وَإِني سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ): تعني العابدة، مقصودها من هذا الإخبار بالتسمية التقرب إلى الله، وأن يكون فعلها مطابقاً لمعنى اسمها، فإنّ معنى مريم: خادم الربّ بلغتهم، فهي وإن لم تكن صالحة لخدمة الكنيسة، فذلك لا يمنع أن تكون من العابدات. وقال العثيمين: (وَإِني سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ): تقوله أمّها، وهذا الاسم إمّا أن يكون مشهوراً عندهم، أو أنّها اختارته لأمر يريده الله، وهذه قضية عين، والله أعلم ما هو السبب أنّها اختارت هذا الاسم.

(وَإِني أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ): قال الماوردي: فيه تأويلان: أحدهما: معناه: من طعن الشيطان الذي يستهلّ به المولود صارخاً، وقد روى ذلك أبو هريرة مرفوعاً. الثاني: معناه من إغوائه لها، وهذا قول الحسن. وقال الواحدي: (الرَّجِيمِ): أي المطرود، المزمي بالشُّهْب. وقال ابن عباس: أي الملعون. ويجوز أن يكون بمعنى: المسبوب المشتوم. ومعنى هذه الإعادة، وإجابة الله إيّاها إلى ما سألت: هو ما رواه أبو هريرة: أنّ النبي ﷺ قال: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا وَالشَّيْطَانُ يَمَسُّهُ حِينَ يُولَدُ، فَيَسْتَهْلُ صَارِخاً مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ إِيَّاهُ، إِلَّا مَرْيَمَ وَابْنَهَا"، ثمّ يقول أبو هريرة: اقرأوا إنّ شئتم: (وَإِني أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)^{٩٠}. وقال ابن الجوزي: في (الرَّجِيمِ) قولان: أحدهما: الملعون، قاله قتادة. الثاني: أنه المرجوم بالحجارة، كما تقول: قتيل بمعنى مقتول، قاله أبو عبيدة، فعلى هذا سُمِّي: رجيماً؛ لأنه يرمى بالنجوم. وقال الرازي: لما فاتها ما كانت تريد من أن يكون رجلاً خادماً للمسجد، تضرّعت إلى الله في أن يحفظها من الشيطان الرجيم، وأن يجعلها من الصالحات القانتات. وقال أبو حيّان: أتى خبر (إنّ)

^{٩٠}. أخرجه البخاري ومسلم.

مضارعاً وهو: (أُعِيدُهَا)؛ لأن مقصودها: ديمومة الاستعادة، والتكرار، بخلاف (وَضَعْتُهَا)، و(سَمَّيْتُهَا)، فإنهما ماضيان قد انقطعا. وقدّمت ذكر المعاذ به على المعطوف على الضمير؛ للأهتمام به، ثم استدركت بعد ذلك الذكر ذرّيّتها. ومناجاتها الله بالخطاب السابق إنما هو وسيلة إلى هذه الاستعادة، كما يقدّم الانسان بين يدي مقصوده ما يستنزل به إحسان من يقصده، ثم يأتي بعد ذلك بالمقصود. وقال الألوسي: قوله تعالى: (وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِكَ): عطف على قوله: (وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا). وأتى هنا بخبر (إِنَّ) فعلاً مضارعاً؛ دلالة على طلبها استمرار الاستعادة دون انقطاعها وهذا بخلاف (وَضَعْتُهَا، وَسَمَّيْتُهَا)، حيث أتى بالخبرين ماضيين؛ لانقطاعهما. وقدّم المعاذ به على المعطوف الآتي؛ اهتماماً به. وفي التنصيص على إعادتها وإعادة ذرّيّتها: رمز إلى طلب بقائها حيّة حتى تكبر، وطلب للتناسل منها. ومعنى (أُعِيدُهَا بِكَ): أمنعها وأجيرها بحفظك، وأصل العوذ كما قال الراغب: الالتجاء إلى الغير والتعلق به، يقال: عاذ فلان بفلان إذا استجار به، ومنه أخذت العوذة وهي التميمة والرقية. وقال ابن عاشور: وتكرّر التأكيد في قولها: (وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا)، (وَإِنِّي أُعِيدُهَا) للتأكيد؛ لأنّ حال كراهيّتها يؤذن بأنّها ستعرض عنها فلا تشتغل بها، وكأنّها أكّدت هذا الخبر؛ إظهاراً للرضا بما قدّر الله؛ ولذلك انتقلت إلى الدعاء لها الدال على الرضا والمحبة، وأكّدت جملة (أُعِيدُهَا..) مع أنّها مستعملة في إنشاء الدعاء؛ لأنّ الخبر مستعمل في الإنشاء برمته التي كان عليها وقت الخبريّة. وقال العثيمين: (وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِكَ): يعني أستجير بك لها. (وَذَرِيَّتَهَا): لم يكن لها ذرّيّة إلا عيسى ابن مريم، وهل لعيسى ذرّيّة؟ الله أعلم، قد يكون له ذرّيّة، وقد لا يكون، لكن مهما كان هي قالت: (وَذَرِيَّتَهَا)؛ بناءً على الأصل، والغالب أنّ الأنثى تتزوّج ويكون لها ذرّيّة، ولكن الله أراد لهذه المرأة شيئاً آخر. (مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ): الشيطان: هو أبو الجنّ كما قال تعالى: {أَفْتَنَّاخِذُونَهُ وَذَرِيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ} [الكهف: ٥٠]، وهنا نقول: شيطان من شطن أو من شاط، قولان: فمنهم من قال: إنه من شطن أي بُعد، ومنهم من قال: من شاط أي غضب؛ لأن طبيعة الشيطان الغضب والسرعة وعدم التأني، وهو أيضاً قد بُعد من رحمة الله، ولكن الظاهر: أنه من شطن، وأنّ (النون) أصلية؛ ولذلك لا يمنع من الصرف. والرجيم: بمعنى المرجوم، وأصل الرجم: القذف بالحجارة، ومنه: رجم الزاني، وعلى هذا فيكون في الكلام استعارة، أي أننا استعزنا الرجم بالحجارة الدالّ على إبعاد المرجوم للمُبْعَد المطرود. فالرجيم هنا: فعيل بمعنى مفعول، أي مطرود مبعد عن رحمة الله. ومن العلماء من قال: إنّ الرجم يأتي بمعنى الطرد حقيقة لا استعارة، وإنما استعادت بالله لها من الشيطان الرجيم؛ لأنّ الشيطان الرجيم مبعد عن رحمة الله، والمبعد عن الرحمة يريد أن يبعد كلّ إنسان عن الرحمة لاسيّما بنو

آدم؛ لأنّ بني آدم أعداء للشيطان، قال تعالى: {إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا..} [فاطر:٦] فهو عدو، والعدو لا يريد من عدوه إلا ما فيه هلاكه؛ ولهذا استعادت برّها لهذه الأنثى من الشيطان الرحيم؛ لئلا يغويها ويضلّها، قال تعالى: {وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا} [النساء:٦٠].

قال الله تعالى: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٣٧)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: لما حكى الله عن حنة هذه الكلمات قال: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ..}.

وقال البقاعي: لما أخبر بدعائها أخبر بإجابتها فيه فقال: {فَتَقَبَّلَهَا..}.

• تفسير الآية:

(فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ): قال الماوردي: أي رضيها في النذر الذي نذرت به بإخلاص العبادة في بيت المقدس. وقال ابن عطية: قوله تعالى: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ): إخبار لمحمد . عليه السلام . بأنّ الله رضي مريم لخدمة المسجد كما نذرت أمّها وسوّى لها الأمل في ذلك، والمعنى يقتضي أنّ الله أوحى إلى زكريّا ومن كان هنالك بأنّه تقبلها؛ ولذلك جعلوها كما نذرت. وقال القرطبي: المعنى: سلك بها طريق السعداء، روي هذا عن ابن عباس. وقال قوم: معنى التقبّل: التكفل في التربية والقيام بشأها. وقال الحسن: معنى التقبّل: أنه ما عدّها ساعة قطّ من ليل ولا نهار. وقال الرازي: ذكر المفسّرون في تفسير ذلك القبول الحسن وجوهاً: الوجه الأوّل: أنه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى من مسّ الشيطان. الوجه الثاني: ما روي أنّ حنة حين ولدت مريم لقّتها في خرقة، وحملتها إلى المسجد، ووضعتها عند الأحبار أبناء هارون، وهم في بيت المقدس كالحجبة في الكعبة، وقالت: خذوا هذه النذيرة، فتنافسوا فيها؛ لأنّها كانت بنت إمامهم. الوجه الثالث: روى القفال عن الحسن أنّه قال: إنّ مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثدياً قطّ، وإنّ رزقها كان يأتيها من الجنة. الوجه الرابع: أنّ المعتاد في

تلك الشريعة: أنَّ التحرير لا يجوز إلا في حق الغلام حين يصير عاقلاً قادراً على خدمة المسجد، وههنا لما علم الله تضرع تلك المرأة قَبْلَ تلك الجارية حال صغرهما وعدم قدرتهما على خدمة المسجد. وقال القاسمي: لم يقل: (تَقَبَّلَ)؛ للجمع بين الأمرين: التَقَبَّلَ الذي هو التَرْقَى في القبول، والقبول الذي يقتضي الرضا والإثابة، قال المهامي: بقبول حسن يجعلها فوق كثير من الأولياء. وقال الألوسي: (فَتَقَبَّلَهَا): أي رضي بمرم في النذر مكان الذَّكَر، ففيه تشبيه النذر بالهدية ورضوان الله بالقبول. (رَبُّهَا): أي رب مريم المبلَّغ لها إلى كمالها اللائق بها. وقيل: الضمير لامرأة عمران، بدليل أنها التي خاطبت ونادت بقولها: (رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا)، والأوّل أولى. (بِقَبُولِ حَسَنٍ): القبول: مصدر، وهو من المصادر الشاذة، وهناك مضاف محذوف، والمعنى: رضي بها متلبسة بأمر ذي قبول، ووجه ذي رضا وهو ما يقيمها مقام الذكور؛ لما اختصت به من الإكرام، ويجوز أن يكون تفعل بمعنى استفعل، كتعجل بمعنى استعجل، والمعنى: فاستقبلها ربها وتلقاها من أول وهلة من ولادتها بقبول حسن، وأظهر الكرامة فيها حينئذٍ، وجوز أن تكون (الباء) زائدة، والقبول مصدر مؤكّد للفعل السابق بحذف الزوائد، أي قبلها قبولاً حسناً. وعدل عن الظاهر؛ للإيذان بمقارنة التقبّل لكمال الرضا وموافقته للعناية الذاتية، فإنّ صيغة التفعّل مشعرة بحسب أصل الوضع بالتكلف وكون الفعل على خلاف طبع الفاعل وإن كان المراد بها في حقّه تعالى ما يترتب عليه من كمال قوة الفعل وكثرته، ويحتمل على بُعد بعيد أن تكون (الباء) للمصاحبة، بمعنى (مع)، أي تقبّل نذرهما مع قبول حسن لدعاء أمهما في حقّها وحقّ ذريّتها حيث أعادهما من الشيطان من أول الولادة إلى خاتمة الحياة. انتهى كلام الألوسي. وقال العثيمين: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ): قال أهل اللغة: (تَقَبَّلَ) بمعنى: قَبِلَ؛ ولهذا قال: (قَبُول)، والمصدر الموافق لتقبل: (تَقَبَّلًا)، أمّا (قبول) فهو في هذا الموضع اسم مصدر وليس بمصدر كقوله: {وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا} [نوح: ١٧]، ولم يقل: (إنباتًا)، لكن هل (تَقَبَّلَ، وَقَبِلَ) بمعنى واحد، أو أنّ في (تَقَبَّلَ) شدة عناية ومبالغة؟ قولان: قيل: إنّ تَقَبَّلَ بمعنى قَبِلَ، كتعجّب بمعنى عجب، وتبرأ بمعنى برئ، تقول: تبرأ من فلان بمعنى برئ منه. والقول الثاني: أن (تَقَبَّلَ) أبلغ من قَبِلَ، وذلك أنّ الغالب أنّ زيادة المبني تدلّ على زيادة المعنى، ففيها شدة العناية والمبالغة. وقوله: (رَبُّهَا): الربُّ: بمعنى الخالق، المالك، المدبّر، فإذا أضيفت الربوبية لله فهذا معناها، أنّه الخالق فلا خالق غيره، والمالك فلا مالك غيره، والمدبّر فلا مدبّر غيره، وهذا النفي باعتبار الإطلاق، فلا خالق على سبيل الإطلاق إلا الله، وإذا أضيف الخلق إلى غيره فإنما هو باعتبار التغير والتصيير لا باعتبار الأصل، فخلق الباب من الخشب ليس أصلياً بل هو تغيير وتصيير، صيّر الخشب باباً فقال: خلقه، لكن أصل هذا

الخشب إنما خلقه الله، ولا يستطيع أحد من الخلق أن يخلق خشبة واحدة ولا غصن شجرة. فالمالك على الإطلاق هو الله، وإضافة الملك لغير الله إضافة جزئية، وإلا فقد قال: {إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ} [المؤمنون: ٦]، فأضاف الملك إلى الإنسان، وقال: {أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ} [النور: ٦١]، فأضافه أيضاً إلى الإنسان، لكن هذا ملك مقيد غاية التقييد. والمدبر كذلك، فالتدبير على إطلاقه هو لله، أما الإنسان فإنه وإن أضيف إليه التدبير فهو تدبير خاص محصور على كل حال. وربوبية الله نوعان: عامة، وخاصة، فقوله: {رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا} [مريم: ٦٥] هذه عامة، والخاصة مثل قوله: {رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ} [الأعراف: ١٢٢]، وهنا (ربُّها) من الخاصة. واعلم أن كل خاص من الربوبية والمعية والسمع والبصر وما أشبه ذلك مما قال العلماء: إنه ينقسم إلى عام وخاص، أن الخاص يتضمن العام ولا عكس. فكل من كان الله ربّه وجه الخصوص فهو ربّه على وجه العموم، وكل من كان الله معه على وجه الخصوص فهو معه على وجه العموم، وكل من سمعه الله على وجه الخصوص فقد سمعه على وجه العموم، وهلمّ جزاً. وهنا أضاف الربوبية إلى مريم؛ لأنه عز وجل تقبلها هذا القبول الحسن. وقوله تعالى: (يَقْبُولُ حَسَنًا): القبول الحسن من الله: أنه سبحانه يسرّها ليسرى وسهّل أمرها وجعلها من خيرة نساء العالمين، حتى ألحقها بالرجال في صلاحها، فقال: {فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَانِتِينَ} [التحریم: ١٢]، وتأمل أنه قال: من القانتين، ولم يقل: من القانتات؛ لأنه كما جاء في الحديث: "كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمَلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا قَلِيلٌ"^{٩١}.

(وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا): قال ابن الجوزي: للمفسرين في معنى النبات الحسن: قولان: أحدهما: أنه كمال النشوء، قال ابن عباس: كانت تنبت في اليوم ما ينبت المولود في عام. الثاني: أنه ترك الخطايا، قال قتادة: حدثنا أنها كانت لا تصيب الذنوب، كما يصيب بنو آدم. وقال القرطبي: يعني سوى خلقها من غير زيادة ولا نقصان، فكانت تنبت في اليوم ما ينبت المولود في عام واحد. والقبول والنبات مصدران على غير المصدر، والأصل تقبلاً وإنباتاً. وقال ابن كثير: أي جعلها شكلاً مليحاً، ومنظراً بهيجاً، ويسر لها أسباب القبول، وقرنها بالصالحين من عباده تتعلم منهم العلم والخير والدين. وقال الشوكاني: (وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا): أصله إنباتاً، فحذف الحرف الزائد. وقيل: هو مصدر لفعل محذوف، أي فنبتت نباتاً حسناً. وقال الألوسي: أي ربّها الربّ تربية حسنة في عبادة وطاعة لربّها، قاله ابن عباس، وفي رواية عنه: أنه سوى خلقها فكانت تشبّ في يوم ما يشبّ غيرها في عام. وقيل: تعهدها بما يصلحها في سائر

^{٩١}. أخرجه البخاري ومسلم.

أحوالها. و(نَبَاتًا) هنا مصدر على غير لفظ الفعل المذكور وهو نائب عن إنبات، وقيل: التقدير فنبت نباتًا، والنبات والنبت بمعنى واحد، وقد يعبر بهما عن النبات. وقال العثيمين: (وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا) يعود إلى المعنى، وقد يعود إلى الحس. فالمعنى: أنبتها نباتًا حسنًا يعني في كمال الآداب والعفة والحشمة وغير ذلك، وقد يكون أنبتها نباتًا حسنًا باعتبار الجسم، يعني أنه ثَمَّها تنمية جيّدة، لم يتعثّر فيها جسمها، حتى إنّ بعضهم - ولعلها من الإسرائيليات - قال: إنها تنمو في العام ما ينموه غيرها في عامين، والله أعلم. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: قال تعالى: (وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا) ولم يقل: (إنباتًا)؛ لأنه لو قال: (إنباتًا) هو الله أنبتها فالمنبت هو الله لم يجعل لها فضلًا، لكن قوله: (وَأَنْبَتَهَا) فنبتت نباتًا حسنًا جعل لها من معدنهما الكريم قبول هذا النبات وأنبتها فنبتت نباتًا حسنًا، أي طاعت هذا الإنبات فجعل لها قبول، فجعل لها فضل في معدنهما الكريم. بينما لو قال: (إنباتًا) لم يجعل لها فضلًا.

(وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا): قال قتادة: أي ضمّها إليه. وقال أبو عبيدة: ضَمِنَ القيام بها. قال البغوي: قال أهل الأخبار: أخذت حَنَّة مريم حين ولدتها فلفتها في خرقة وحملتها إلى المسجد فوضعتها عند الأخبار، أبناء هارون، وهم يومئذ يلون من بيت المقدس ما يلي الحجة من الكعبة، فقالت لهم: دونكم هذه النذيرة، فتنافس فيها الأخبار؛ لأنها كانت بنت إمامهم وصاحب قربانهم، فقال لهم زكريّا: أنا أحقكم بها، عندي خالتيها، فقالت له الأخبار: لا نفعل ذلك، فإنها لو تركت لأحقّ الناس بها لتركت لأُمّها التي ولدتها، لكنّا نفتقر عليها فتكون عند من خرج سهمه، فانطلقوا. وكانوا تسعة وعشرين رجلاً. إلى نهر جارد، قال السدي: هو نهر الأردن، فألقوا أقلامهم في الماء على أنّ من ثبت قلمه في الماء فصعد فهو أولى بها. وقيل: كان على كلّ قلم اسم واحد منهم. وقيل: كانوا يكتبون التوراة فألقوا أقلامهم التي كانت بأيديهم في الماء، فارتز قلم زكريا فارتفع فوق الماء، وانحدرت أقلامهم ورسبت في النهر، قاله مُجَدِّد بن إسحاق وجماعة. وقال ابن عطية: قال ابن إسحاق: إنّ زكريّا كان زوج خالتيها؛ لأنه وعمران كانا سَلَفَيْنِ على أختين، ولدت امرأة زكريّا: يحيى، وولدت امرأة عمران: مريم، وقال السدي وغيره: إنّ زكريّا كان زوج ابنة أخرى لعمران، ويعضد هذا القول قول النبي ﷺ في يحيى وعيسى: "ابنا الخالة"^{٩٢}. وقال الرازي: اختلفوا في كفالة زكريّا إياها متى كانت؟ فقال الأكثرون: كان ذلك حال طفوليتها، وبه جاءت الروايات، وقال بعضهم: بل إنما كفّلها بعد أن فطمت، واحتجّوا عليه بوجهين: الأوّل: أنّ الله قال: (وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا)، ثم قال: (وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا)، وهذا يومهم أنّ تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن. الثاني: أنّ الله

^{٩٢}. أخرجه مسلم.

قال: (وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا)، وهذا يدلّ على أنّها كانت قد فارقت الرضاع وقت تلك الكفالة، وأصحاب القول الأوّل أجابوا: بأنّ (الواو) لا توجب الترتيب، فلعلّ الانبات الحسن وكفالة زكريّا حصلًا معًا. وأمّا الحُجّة الثانية: فلعلّ دخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال إنّما وقع في آخر زمان الكفالة. وقال القرطبي: (وَكَفَّلَهَا) بالتشديد يتعدّى إلى مفعولين، والتقدير: وكفلها رثًا زكريا، أي ألزمه كفالتها، وقدر ذلك عليه، ويسره له. وقال ابن كثير: قال ابن إسحاق: وما ذلك إلا أنّها كانت يتيمة. وذكر غيره: أنّ بني إسرائيل أصابتهُم سنّةٌ جدبٍ، فكفل زكريّا مريم لذلك، ولا منافاة بين القولين، والله أعلم. وإنّما قدر الله كون زكريّا كافلها لسعادتها؛ لتقتبس منه علماً جمّاً نافعاً، وعملاً صالحاً؛ ولأنّه كان زوج خالتها على ما ذكره ابن إسحاق وابن جرير وغيرهما. وقيل: زوج أختها، كما ورد في الصحيح: "إذا يحيى وعيسى، وهما ابنا الخالة"^{٩٣}، وقد يطلق على ما ذكره ابن إسحاق ذلك أيضاً توسّعاً، فعلى هذا كانت في حضانة خالتها. وقد ثبت في الصحيح: أنّ رسول الله ﷺ قال: "الخالة بمنزلة الأم"^{٩٤}. وقال صديق خان: زكريّا من ذريّة سليمان بن داود. عليهم السلام.. وقال ابن عاشور: (وَكَفَّلَهَا زَكْرِيَّا): غُدّ هذا في فضائل مريم؛ لأنّه من جملة ما يزيد فضلها؛ لأنّ أبا التربية يكسب خلقه وصلاحه مُربّاه.

(كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا): قال ابن الجوزي: قال أبو عبيدة: المحراب: سيّد المجلس، ومقدّمها، وأشرفها، وكذلك هو من المسجد. وقال الأصمعي: المحراب هاهنا: الغرفة. وقال الزّجاج: المحراب في اللغة: الموضع العالي الشريف. وقال القرطبي: المحراب في اللغة: أكرم موضع في المجلس. وجاء في الخبر: إنّها كانت في غرفة، وكان زكريا يصعد إليها بسلّم. وقال الشوكاني: (كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَّا الْمِحْرَابَ): قدّم الظرف؛ للاهتمام به، وكلمة (كلّ) ظرف، والزمان محذوف، و(ما) مصدرية، أو نكرة موصوفة، والعامل في ذلك قوله: (وَجَدَ): أي كلّ زمان دخوله عليها، وجد عندها رزقاً، أي نوعاً من أنواع الرزق. وقال الألويسي: قوله: (كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَّا الْمِحْرَابَ): بيان لقبولها؛ ولهذا لم يعطف، والمحراب على ما روي عن ابن عباس: غرفة بنيت لها في بيت المقدس وجعلت بابها في وسط الحائط، وكانت لا يُصعد عليها إلا بسلّم مثل باب الكعبة. وقيل: المراد به: المسجد، فقد كانت مساجدهم تسمّى المحاريب. وقيل: أشرف مواضعه ومقدمها وهو مقام الإمام من المسجد في رأي، وأصله مفعال صيغة مبالغة، فسَمّي به المكان؛ لأنّ المحاريبين نفوسهم كثيرون فيه. وقيل: إنه يكون اسم

^{٩٣}. أخرجه مسلم.

^{٩٤}. أخرجه أبو داود، وصححه الألباني.

مكان، وسمي به؛ لأن محل محاربة الشيطان فيه أو لتنافس الناس عليه. وتقديم الظرف على الفاعل؛ لإظهار كمال العناية بأمرها. ونصب (الْمَحْرَاب) على التوسّع؛ إذ حقّ الفعل أن يتعدّى ب(في)، أو ب(إلى). وإظهار الفاعل: قيل: لفصل الجملة. و(كُلَّمَا): ظرف على أنّ (مَا) مصدرية، والزمان محذوف أو نكرة موصوفة معناها: الوقت، والعائد محذوف، والعامل فيها: جوابها بالاتّفاق؛ لأن ما في حيز المضاف إليه لا يعمل في المضاف. وقال صديق خان: سميت محراباً؛ لأنها محلّ محاربة الشيطان؛ لأن المتعبّد فيها يحاربه، وكذلك هو في المسجد، وكذلك يقال لكلّ من محال العبادة: محراب. وقال ابن عاشور: دلّ قوله: (كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا): على كلام محذوف، أي فكانت مريم ملازمة لخدمة بيت المقدس، وكانت تتعبّد بمكان تتّخذه بها محراباً، وكان زكريّا يتعبّد تعبّدها، فيرى كرامةً لها: أنّ عندها ثماراً في غير وقت وجود صنفها. و(كُلَّمَا) مركّبة من (كُلّ) الذي هو اسم لعموم ما يضاف هو إليه، ومن (مَا) الظرفية وصلّيتها المقدّرة بالمصدر، والتقدير: كلّ وقت دخول زكريّا عليها وجد عندها رزقاً. وقال العثيمين: المحراب: مكان العبادة سواء كان طاقاً أو مربعاً أو حجرة، ولهذا قال تعالى في قصة داود: {إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ} [ص: ٢١]، وسمي بذلك؛ لأن المتعبّد فيه يحارب الشيطان. انتهى كلامه. (وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا): في ماهيّة هذا الرزق ثلاثة أقوال: الأوّل: فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف، وهذا قول ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، وأبو الشعثاء، وإبراهيم النخعي، والضحاك، وقتادة، والربيع بن أنس، وعطيّة العوفي، والسديّ. الثاني: أنها لم تطعم ثدياً قط حتى تكلمت في المهد، وإنما كان يأتيها رزقها من الجنة، وهذا قول الحسن. الثالث: أي وجد عندها علماً، أو صُحُفاً فيها علم، رواه ابن أبي حاتم عن مجاهد. قال الماورديّ: اختلف في السبب الذي يأتيها هذا الرزق لأجله على قولين: الأوّل: أنه كان يأتيها بدعوة زكريّا لها. الثاني: أنه كان ذلك يأتيها لنبوة عيسى. وقال ابن عطية: (رِزْقًا): معناه: طعاماً تتغذى به ما لم يعهده، ولا عرف كيف جلب إليها. وقال الرازيّ: التنكر في قوله: (رِزْقًا) يدلّ على تعظيم حال ذلك الرزق، كأنه قيل: أي رزق غريب عجيب، وذلك إنّما يفيد الغرض اللائق لسياق هذه الآية لو كان خارقاً للعادة. وقال السعديّ: (وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا): أي من غير كسب ولا تعب، بل رزق ساقه الله إليها، وكرامة أكرمها الله بها. وقال العثيمين: (وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا) وهي امرأة منقطعة للعبادة دائماً في محرابها ويجد عندها رزقاً. والرزق هنا: ما يقوم به البدن، يعني رزقاً تأكله؛ ليقوم بدنها وتحفظ حياتها. قال بعض المفسرين - وهو من الإسرائيليات -:

يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء، وهذا لا داعي له، فإنه إذا وجد عند فاكهة الصيف في الصيف، وفاكهة الشتاء في الشتاء وهي امرأة متعبدة منقطعة للعبادة فهو آية.

(قَالَ يَمْرُؤُا أَنَّى لَكَ هَذَا): قال الواحدي: قال ابن عباس: يريد: من أين لك هذا؟ وإنما سألها؛ لأنه خاف أن يأتيها الرزق من غير جهته، فتبين أنه من عند الله، لا من عند الناس. وقال ابن عطية: (أَنَّى): معناه: كيف؟ ومن أين؟. وقال البقاعي: أي من أين لك هذا. قال الحرالي: كلمة (أَنَّى) تشعر باستغرابه وجود ذلك الرزق من وجوه مختلفة: من جهة الزمان: أنه ليس زمانه، ومن جهة المكان: أنه ليس مكانه، ومن جهة الكيف ووصوله إليها: أنه ليس حاله. وقال أبو حيان: (أَنَّى): سؤال عن الكيفية، وعن المكان، وعن الزمان، والأظهر: أنه سؤال عن الجهة، فكأنه قال: من أي جهة لك هذا الرزق؟؛ ولذلك قال أبو عبيدة: معناه من أين؟ ولا يبعد أن يكون سؤالاً عن الكيفية، أي كيف تمّ وصول هذا الرزق إليك؟. وقال ابن عاشور: (أَنَّى): استفهام عن المكان، أي من أين لك هذا؛ فلذلك كان جواب استفهامه: قوله: (مِنْ عِنْدِ اللَّهِ). وقال العثيمين: (قَالَ يَمْرُؤُا أَنَّى لَكَ هَذَا): أي من أين لك هذا؟ وخاطبها بقوله: (يَا مَرْيَمُ) إشارة إلى أنّها في حال لا تقتضي أن يكون عندها ذلك؛ لأنها امرأة لا تكتسب منقطعة للعبادة، والمنقطع للعبادة ولو كان ذكرراً لا يتيسر له الرزق؛ ولهذا نادها باسمها، قال: (يَا مَرْيَمُ)، يعني انتبهي أيّها الأنثى كيف يجيئك هذا الرزق.

(قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ): قال الماوردي: (هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ): فيه قولان: أحدهما: أنّ الله كان يأتيها بالرزق. الثاني: أنّ بعض الصالحين من عباده سخره الله لها؛ لطفاً منه بها حتى يأتيها رزقها. والأول أشبه. وقال البغوي: قال أهل الأخبار: لما رأى ذلك زكريّا قال: إنّ الذي قدر على أن يأتي مريم بالفاكهة في غير حينها من غير سبب لقادر على أن يصلح زوجتي ويهب لي ولداً في غير حينه على الكبر فطمع في الولد، وذلك أنّ أهل بيته كانوا قد انقضوا وكان زكريّا قد شاخ وآيس من الولد. وقال الألوسي: (قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ): قيل: أرادت من الجنة. وقيل: ممّا رزقنيه هو لا بواسطة البشر، فلا تعجب ولا تستبعد. وقال العثيمين: كلمة (مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) لا يلزم أن يكون الله ينزلها من السماء إليها، بل قد يكون ذلك بتسخير الله لها من يأتي لها بذلك الرزق، ولا يلزم أن يكون ينزل من السماء أو يأتي به جبريل.

(إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ): قال الماوردي: فيه قولان: أحدهما: أنه حكاية عن قول مريم بعد أن قالت: (هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ). الثاني: أنه قول الله بعد أن قطع كلام مريم - ﷺ .. وقال ابن عطية: وقوله:

(إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ): تقرير لكون ذلك الرزق من عند الله. وقال النسفي: (بِغَيْرِ حِسَابٍ): أي بغير تقدير؛ لكثرة، أو تفضلاً بغير محاسبة ومجازاة على عمل. وقال جلال الدين المحلي: (بِغَيْرِ حِسَابٍ): أي رزقا واسعا بلا تَبَعَة. وقال الشوكاني: هذه الجملة تعليلية لما قبلها، وهو من تمام كلامها، ومن قال: إنه من كلام زكريا، فتكون الجملة مستأنفة. وقال القاسمي: (بِغَيْرِ حِسَابٍ): أي بغير تقدير؛ لكثرة. وأما بغير استحقاق تفضلاً منه تعالى. وقال السعدي: (بِغَيْرِ حِسَابٍ): أي من غير حساب من العبد ولا كسب. وقال ابن عاشور: (بِغَيْرِ حِسَابٍ): أي بغير حصر؛ لأنّ الحساب يقتضي حصر الشيء المحسوب بحيث لا يزيد ولا ينقص، فالمعنى: إنّ الله يرزق من يريد رزقه بما لا يعرف مقداره؛ لأنه موكول إلى فضل الله. وقال العثيمين: (إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ): الرزق: بمعنى العطاء. والعطاء ينقسم إلى قسمين: عطاء كونيّ، وعطاء شرعيّ. فالعطاء الكونيّ: ما يرزق الله به الإنسان والحيوان، الحلال والحرام، لا يختصّ بالمؤمنين ولا بالطيّب من الرزق. والعطاء الشرعيّ: وهو ما يعطاه المؤمن من الرزق الحلال، فهو الرزق الخاصّ الذي ليس فيه تبعة، ويشمل أيضاً العطاء الشرعيّ ما ثبت إعطاؤه بمقتضى الشرع، كإعطاء الفقراء من الزكاة مثلاً، وإعطاء الغانمين من الغنيمة، فهذا عطاء وإيتاء شرعيّ. وقوله: (مَنْ يَشَاءُ): الرزق لا يكون إلا بمشيئة الله، وهي مربوطة بالحكمة، يعطي من يشاء لحكمة، ويمنع من يشاء لحكمة، والدليل على أنّ كلّ ما أثبت الله فيه المشيئة فهو مقرون بحكمة، قوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} [الإنسان: ٣٠]. وقوله: (بِغَيْرِ حِسَابٍ): أي بغير مكافأة، يُطْعِم ولا يُطْعَم، يَرْزُق ولا يُرْزَق، بخلاف غيره، فإنه قد يُعْطَى لِيُعْطَى، أما الله فإنه يعطي لا ليعطي بل يرزق بغير حساب. وأما الحساب ما أعطاه الله من الرزق من أين اكتسبه وفيم أنفقه وما أشبه ذلك، فإنّ هذا سوف يكون، قال تعالى: {ثُمَّ لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ} [التكاثر: ٨]، يعني لا يحاسب خلقه ليكافئوه، ولكن يحاسبهم لينظر أو ليعلم ماذا أنفقوا فيما أعطاهم. وقال فاضل السامرائي: (بِغَيْرِ حِسَابٍ): هذه العبارة تحمل عدّة معاني مهمّة: الأوّل: أي لا يحاسب الله أحدٌ عمّا يفعل يرزق من يشاء ولا يسأله أحد لم فعلت هذا؟. الثاني: أي الله لا يحاسب المرزوق على قدر الطاعة، يعني هو لا يرزق الناس على قدر طاعتهم قال تعالى: {كُلًّا تُبْدِي هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا} [الإسراء: ٢٠]، يعني ليس الرزق دليلاً على رضى الله عن العبد وليس المنع دليلاً على سخط الله، هذا ليس في حسابه تعالى عندما يرزق. الثالث: أي من غير تقتير. الرابع:

أي أن الله لا يخشى أن تنفذ خزائنه؛ لأن خزائنه لا تنتهي. الخامس: أي من غير حساب من العبد، قال تعالى: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (٢) وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (٣)} [الطلاق].

قال الله تعالى: {هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (٣٨)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال القاسمي: قوله تعالى: {هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ} كلام مستأنف، وقصة مستقلة، سقت في تضاعيف حكاية مريم؛ لما بينهما من قوة الارتباط، وشدة الاشتباك، مع ما في إيرادها من تقرير ما سقت له حكايتها من بيان اصطفاء آل عمران، فإن فضائل بعض الأقرباء أدلة على فضائل الآخرين.

• تفسير الآية:

(هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ): قال الماوردي: اختلف في سبب دعاء زكريا. عليه السلام. على قولين: أحدهما: أن الله أذن له في المسألة؛ لأن سؤالاً ما خالف العادة يُمنع منه إلا عن إذن؛ لتكون الإجابة إعجازاً. الثاني: أنه لما رأى فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف طمع في رزق الولد من زوجته العاقر. وقال السمعاني: قَوْلُهُ تَعَالَى: (هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ): وذلك أن زكريا لما رأى مريم يأتيها رزقها في غير حينه نحو فاكهة الصيف في الشتاء، طمع أن يرزق الولد في غير حينه وعلى الكبر، فدعا الله أن يرزقه ولداً، وكان قد بلغ مائة وعشرين سنة، وبلغت امرأته ثمان وتسعين سنة. وقال البغوي: (هُنَالِكَ): أي عند ذلك (دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ)، فدخل المحراب، وأغلق الباب، وناجى ربه. وقال القرطبي: (هُنَالِكَ) في موضع نصب؛ لأنه ظرف يستعمل للزمان والمكان وأصله للمكان. وقال المفضل بن سلمة: «هنالك» في الزمان و «هناك» في المكان، وقد يجعل هذا مكان هذا. وقال أبو حيان: في قوله: (هُنَالِكَ دَعَا) دلالة على أن يتوحي العبد بدعائه الأمكنة المباركة والأزمنة المشرفة. وقال الثعالبي: (هُنَالِكَ) في كلام العرب: إشارة إلى مكان أو زمان فيه بُعد. ومعنى هذه الآية: إن في الوقت الذي رأى زكريا رزق الله لمريم ومكانتها من الله، وفكر في أنها جاءت أمها بعد أن أسنت، وأن الله تقبلها، وجعلها من الصالحات،

تحرك أمله لطلب الولد، وقوي رجاءه، وذلك منه على حالٍ سِرٍّ وَوَهْنٍ عَظِيمٍ، واشتعال شَيْبٍ، فدعا ربّه أن يهب له ذرّيّة طيّبة يرثه. والذرّيّة: اسم جنس يقع على واحد فصاعداً، كما أنّ الولد: اسم جنس كذلك. وطيّبة: معناه: سليمة في الخلق والدين، تقية. وقال الشوكاني: (هُنَالِكَ) ظرف يستعمل للزمان والمكان وأصله للمكان، وقيل: إنّهُ للزمان خاصّة، (وهناك) للمكان، وقيل: يجوز استعمال كلّ واحد منهما مكان الآخر. و(اللام) للدلالة على البعد، و(الكاف) للخطاب. (دَعَا زَكْرِيَّا رَبَهُ): يعني أنّه دعا في ذلك المكان الذي هو قائم فيه عند مريم، أو في ذلك الزمان. وقال الألوسي: (هُنَالِكَ دَعَا زَكْرِيَّا رَبَهُ): تقديم الظرف؛ للإيذان بأنّه أقبل على الدعاء من غير تأخير. وقال العثيمين: (هُنَالِكَ): الإشارة هنا يحتمل أن تكون للزمان، أي في ذلك الزمن، ويحتمل أن تكون للمكان، أي في المكان الذي هو محراب مريم. و(اللام) للبعد. و(الكاف) حرف خطاب.

(قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً): قال البغوي: (قَالَ رَبِّ): أي يا رب. (هَبْ لِي): أعطني. (مِنْ لَدُنْكَ): أي من عندك. (ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً): أي ولداً مباركاً تقياً صالحاً رضيعاً. وإِنَّمَا قَالَ: (طَيِّبَةً)؛ لتأنيث لفظ الذرّيّة. وقال القرطبي: الذرّيّة تكون واحدة وتكون جمعاً ذكرًا وأنثى، وهو هنا واحد، يدلّ عليه قول زكريّا في سورة مريم: {فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (٥)}، ولم يقل: أولياء. وإِنَّمَا أَنْتَ (طَيِّبَةً)؛ لتأنيث لفظ الذرّيّة. وقال أبو حيّان: (قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً): هذه الجملة شرح للدعاء وتفسير له. وناداه بلفظ: (رَبِّ)؛ إذ هو مربّيه ومصلح حاله. وفي قوله: (فَهَبْ لِي) دلالة على طلب الولد الصالح، والدعاء بحصوله وهي سُنّة المرسلين والصديقين والصالحين. وجاء الطلب بلفظ: (هَبْ)؛ لأنّ الهبة إحسان محض ليس في مقابلتها شيء يكون عوضاً للواهب، ولما كان ذلك يكاد يكون على سبيل ما لا تسبب فيه، لا من الوالد لِكِبَرِ سِنِّهِ، ولا من الوالدة لكونها عاقراً لا تلد، فكان وجوده كالوجود بغير سبب، أتى هبة محضة منسوبة إلى الله بقوله: (مِنْ لَدُنْكَ): أي من جهة محض قدرتك من غير توسّط سبب. و(لَدُنْ) لما قرب، و(عِنْدَ) لما قرب ولما بعد، وهي أقلّ إبهاماً من: (لَدُنْ)، ألا ترى أنّ: (عِنْدَ) تقع جواباً ل(أين)، ولا تقع له جواباً: ل(لَدُنْ)؟. وفسّر: (طَيِّبَةً): بأن تكون سليمة في الخلق، وفي الدين تقية. وقال الراغب: صالحة، واستعمال الصالح في الطيّب كاستعمال الحبيث في ضده، على أنّ في الطيّب زيادة معنى على الصالح. وقيل: أراد ب(طَيِّبَةٍ): أنّها تبلغ في الدين رتبة النبوة، فإن كان أراد بالذرّيّة مدلولها من كونها اسم جنس، ولم يقيد بالوحدة فوصفها ب(طَيِّبَةٍ) واضح، وإن كان أراد ذكراً واحداً، فأنت؛ لتأنيث اللفظ. وقال السعدي: (طَيِّبَةً): أي طاهرة الأخلاق، طيبة الآداب؛ لتكتمل النعمة الدينيّة والدينيّة بهم. فاستجاب له

دعائه.. وقال ابن عاشور: سأل الذرّة الطيّبة؛ لأنها التي يرجى منها خير الدنيا والآخرة بحصول الآثار الصالحة النافعة. وقال العثيمين: (هَبْ لِي): أي أعطني. والهبة: هي التبرّع بالشيء بلا عوض. لكن قال العلماء: إنّ هناك هبة، وهدية، وصدقة. فالصدقة: ما أريد به ثواب الآخرة. والهدية: ما أريد به التودّد والتقرب بين المهدي والمهدي إليه. والهبة: ما قصد به مجرد انتفاع الموهوب له. وهنا قال: (رَبِّ هَبْ لِي): أي أعطني عطاء بلا ثمن. (مَنْ لَدُنْكَ): أي من عندك، وأضاف العنديّة إلى الله؛ ليكون أبلغ وأعظم؛ لأن هديّة الكريم أكرم. وقوله: (ذُرِّيَّةٌ) بمعنى مذكورة، أي مخلوقة. وقوله: (طَيِّبَةً): أي طيّبة في أقوالها وأفعالها، وكذلك في أجسامها، فهو متناول للطيب الحسي والطيب المعنوي.

(إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ): السميع: بمعنى السامع. وقيل: أراد مجيب الدعاء. قال الواحدي: قال ابن عباس في قوله: (إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ)، يريد لأنبيائك، وأهل طاعتك، وهذا يدلّ على أنّه أراد بالسمع: الإجابة؛ لأنّ دعاء غير هؤلاء مسموع لله على الحقيقة. وقال البغوي: (إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ): أي سامعه. وقيل مجيبه، كقوله تعالى: {إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ} [يس: ٢٥] أي فأجيبوني. وقال القرطبي: أي قابله، ومنه: سمع الله لمن حمده، أي استجاب الله لمن حمده. وقال الألوسي: (إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ): أراد كثير الإجابة لمن يدعوك من خلقك، وهو تعليل لما قبله، وتحريك لسلسلة الإجابة. وقال العثيمين: (إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ): أي مجيبه. والدعاء: هو سؤال العبد ربّه حاجته إمّا بجلب منفعة وإمّا بدفع مضرة.

قال الله تعالى: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ (٣٩)}:

- مناسبة الآية للنبي قبلها: قال البقاعي: لما كان الله عند ظنّ عبده به سمع دعاءه كما قال: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ..}، أي فتسبّب عن دعائه وحسن رجائه أن نادته الملائكة.
- تفسير الآية:

(فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ): قال ابن عطية: قوله تعالى: (فَنَادَتْهُ): عبارة تستعمل في التبشير، وفي ما ينبغي أن يسرع به، ويُنهي إلى نفس السامع ليسرّ به، فلم يكن هذا في الملائكة إخباراً على عرف الوحي، بل نداء كما نادى الرّجل الأنصاريّ كعب بن مالك من أعلى الجبل. وقال ابن عاشور: (الفاء) في قوله: (فَنَادَتْهُ)

الْمَلَائِكَةُ): للتعقيب، أي استجيب دعوته للوقت. وقوله: (وَهُوَ قَائِمٌ): جملة حالية، والمقصود من ذكرها: بيان سرعة إجابته؛ لأنّ دعاءه كان في صلاته. ومقتضى قوله تعالى: (هُنَالِكَ) والتفريع عليه بقوله: (فَنَادَتْهُ): أنّ المحراب محراب مريم. انتهى كلامه. (الْمَلَائِكَةُ): في المراد بالملائكة هنا قولان: الأول: جبريل وحده. قاله السدّي، ومقاتل، ووجهه: أنّ العرب تحب عن الواحد بلفظ الجمع، تقول: ركبت في السفن، وسمعت هذا من الناس. الثاني: أنّهم جماعة من الملائكة. قال البغوي: قال المفضّل بن سلمة: إذا كان القائل رئيساً يجوز الإخبار عنه بالجمع؛ لاجتماع أصحابه معه، وكان جبريل عليه السلام. رئيس الملائكة، وقلّ ما يبعث إلا ومعه جمع، فجرى على ذلك. وقال ابن عطية: قد وجدنا الله بعث ملائكة إلى لوط وإلى إبراهيم. عليهما السلام. وفي غير ما قصّة. وقال ابن كثير: أي خاطبته الملائكة شفاهاً خطاباً أسمعته. وقال الدكتور: فاضل السامرائي: قال تعالى في سورة [ص]: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣)} بالتذكير، وهنا قال: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ}، جاءت الملائكة بالتأنيث: فمن حيث الحكم النحوي: يمكن أن يؤنث الفعل أو يُذكر إذا كان الجمع جمع تكسير، كما في قوله تعالى: {وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ} [يوسف: ٣٠]، وقوله: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا} [الحجرات: ١٦]، فيجوز التذكير والتأنيث من حيث الحكم النحوي. أمّا اللمسة البيانية: لماذا اختار الله التأنيث في موطن والتذكير في موطن آخر؟ فالجواب: لأن في الآيات خطوط تعبيرية هي التي تحدّد تأنيث وتذكير الفعل مع الملائكة، وهذه الخطوط هي: ١- في القرآن كلّ: كلّ فعل أمر يصدر إلى الملائكة يكون بالتذكير: (اسْجُدُوا، أَنْبِئُونِي، فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ). ٢- كلّ فعل يقع بعد ذكر الملائكة يأتي بالتذكير أيضاً كما في قوله تعالى: {وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ} [الرعد: ٢٣]، وقوله: {وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ} [النساء: ١٦٦]، وقوله: {وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ} [الشورى: ٥]. ٣- كلّ وصف اسمي للملائكة يأتي بالتذكير، كقوله: {وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ} [النساء: ١٧٢]، وقوله: {وَالْمَلَائِكَةُ بِأَسْطُورٍ أَيْدِيهِمْ} [الأنعام: ٩٣]. ٤- كلّ فعل عبادة يأتي بالتذكير، كقوله: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} [الحجر: ٣٠]، وكقوله: {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ} [التحریم: ٦]؛ لأن المذكر في العبادة أكمل من عبادة الأنثى؛ ولذلك جاء الرسل كلّهم رجالاً. ٥- كلّ أمر فيه شدّة وقوّة حتى لو كان عذابين أحدهما أشدّ من الآخر فالأشدّ يأتي بالتذكير، كقوله تعالى: {وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ} [الأنفال: ٥٠]. ٦- لم تأت (بُشْرَى) بصيغة التذكير في القرآن، فكلّ بشارة في القرآن تأتي بصيغة التأنيث، كما في قوله تعالى هنا: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ}. وقال أيضاً: البشارة جاءت في آية آل عمران لذكرها وهو

قائم يصلي في المحراب (فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى)، ولم ترد في سورة مريم، فلم يذكر فيها أنه كان قائماً يصلي في المحراب، وإنما وردت أنه خرج من المحراب: {فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ (١١)}، فذكر في آل عمران الوضعية التي تناسب عظم البشارة.

(وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ): قال ابن الجوزي: في المحراب قولان: أحدهما: أنه المسجد. الثاني: أنه قبلة المسجد. وفي تسمية محراب الصلاة محراباً، ثلاثة أقوال: أحدها: لانفراد الإمام فيه، وبُعده من الناس. الثاني: أن المحراب في اللغة أشرف الأماكن، وأشرف المسجد مقام الإمام. الثالث: أنه من الحرب، فالمصلي محارب للشیطان. وقال النسفي: في قوله تعالى: (وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ) دليل على أن المرادات تطلب بالصلوات، وفيها إجابة الدعوات، وقضاء الحاجات. وقال ابن عطاء: ما فتح الله على عبد حالة سنية إلا باتباع الأوامر، وإخلاص الطاعات، ولزوم المحارب. وقال ابن كثير: (وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ): أي وهو قائم يصلي في محراب عبادته ومحل خلوته ومجلس مناجاته وصلاته. وقال الألوسي: المراد بقوله تعالى: (وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي): أي الصلاة ذات الأقوال والأفعال كما هو الظاهر، وعليه أكثر المفسرين. وقيل: المراد بها: الدعاء. والأول يدل على مشروعية الصلاة في شريعتهم. و(فِي الْمِحْرَابِ): أي في المسجد، أو في موقف الإمام منه، أو في غرفة مريم. انتهى كلام الألوسي.

(أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى): (أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ): قال الواحدي: قال أهل اللغة: أصل معنى (البشر) إصابة البشرة، يقال: (بَشَرْتُ الْأَدِيمَ) إذا أخذت بشرته بشقرة، و(بَشَرْتُ الْجَرَادُ الْأَرْضَ) إذا أكل ما عليها، فأخذ بشرتها، فاستعمل هذا في إيراد الخبر السار؛ لأنه يصيب البشرة بالهشاشة. وقال الزجاج: معنى: (يُبَشِّرُكَ) بالتخفيف: يسرُّك، ويُفرِّحُك، يقال: (بَشَرْتُ الرَّجُلَ، أَبَشَرُهُ) إذا أفرحته، ف(بَشَرْتُ، يَبْشُرُ) إذا فرح. وقال ابن الأعرابي: (بَشَرْتُ بكذا، وَأَبْشَرْتُ به): أي فرحت، ومنه قوله تعالى: {وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ} [فصلت: ٣٠]. وقال السمعاني: البشارة: خبر سار يظهر أثره على بشرة الوجه. (يَبْشُرُ): أي بولد يوجد لك من صلبك اسمه يحيى. وفي معنى تسميته (يَحْيَى) أقوال: أحدها: لأن الله أحيا به عقر أمه، قاله ابن عباس. الثاني: لأن الله أحيا قلبه بالإيمان، قاله قتادة. الثالث: لأنه أحيا بين شيخ وعجوز، قاله مقاتل. الرابع: لأنه حيي بالعلم والحكمة التي أوتيها، قاله الزجاج. الخامس: لأن الله أحيا بالطاعة، فلم يعص، ولم يهمل، قاله الحسن بن الفضل. السادس: لأن الله أحيا به الناس بالهدى. السابع: قال مقاتل: اشتق اسمه من اسم الله (حَيٌّ)، فسمي: يحيى. الثامن: سمي يحيى؛ لأن الله علم أنه يستشهد، والشهداء

أحياء عند ربهم يرزقون. التاسع: قيل: سَمِيَّ يَحْيَى؛ تفاؤلاً، كالمفاضة والسليم. قال الألوسي: يحيى: اسم أعجمي على الصحيح، وقيل: عربي منقول من الفعل.

(مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ): في المراد بـ(الكلمة) هنا ثلاثة أقوال: الأول: أنها عيسى . عليه السلام .، وهذا قول ابن عباس، والحسن، ومجاهد، وقتادة، والسدي، ومقاتل. الثاني: أنَّ المراد بـ(الكلمة): كتاب الله وآياته، أي الإنجيل، وهذا قول أبي عبيدة، ووجهه: أنَّ العرب تقول: أنشدني فلان كلمة، أي قصيدة. الثالث: أي بوعده من الله. قال البغوي: سَمِيَّ عيسى . عليه السلام . كلمة الله؛ لأن الله قال له: كن من غير أب فكان، فوقع عليه اسم الكلمة؛ لأنه بها كان. وقيل: لأنه يهتدى به كما يهتدى بكلام الله. وقيل: هي بشارة الله مريم بعيسى بكلامه على لسان جبريل. وقيل: لأن الله أخبر الأنبياء بكلامه في كتبه أنه يخلق نبياً بلا أب، فسمّاه كلمة؛ لحصوله بذلك الوعد. وكان يحيى . عليه السلام . أول من آمن بعيسى وصدّقه. وكان يحيى أكبر من عيسى بستّة أشهر. وكنا ابني الحالة، ثم قُتل يحيى قبل أن يرفع عيسى. وقال الألوسي: وكان يحيى أكبر من عيسى بستّة أشهر كما قال الضحّاك وغيره، وقيل: بثلاث سنين. وقال العثيمين: قوله: (مِنَ اللَّهِ) بيان لابتداء الأمر وليست للتبعيض، فالكلمة هنا ليست بعضاً من الله بل منشؤها منه سبحانه.

(وَسَيِّدًا): في معنى السيّد هنا ثمانية عشر قولاً: الأول: أي الكريم على ربّه، قاله ابن عباس، ومجاهد. الثاني: أي الحليم، روي عن ابن عباس أيضاً، وبه قال الضحّاك. الثالث: أي الحكيم، قاله الحسن، وسعيد بن جبیر، وعكرمة، وعطاء، وأبو الشعثاء، والربيع، ومقاتل. الرابع: أي الذي يطيع ربّه عزّ وجلّ، قال سعيد بن جبیر أيضاً. الخامس: قال قتادة: أي سيّد في العلم والعبادة والورع. السادس: قال سفيان الثوري: أي الذي لا يحسد. السابع: قال الزجاج: أي الذي يفوق قومه في جميع خصال الخير. الثامن: أي الفقيه العالم، قاله سعيد بن المسيّب. التاسع: أي التّقي، رواه سالم عن ابن جبیر. العاشر: أي الحَسَن الخُلُق، رواه أبو روق عن الضحّاك. الحادي عشر: أي الشريف، قاله ابن زيد. الثاني عشر: أي الذي لا يغلبه الغضب، قاله عكرمة، وابن زيد. الثالث عشر: أي الرئيس، والإمام في الخير، قاله ابن الأنباري. الرابع عشر: أي الراضي بقضاء الله، قاله أحمد بن عاصم. الخامس عشر: أي المتوكّل، قاله أبو بكر الوّزّاق. السادس عشر: أي عظيم الهمة، قاله الترمذي. السابع عشر: أي القانع بما قسم الله له. الثامن عشر: أي السخي. قال أبو حيّان: هذه الأقوال التي ذكرت في تفسير السيّد كلّها يصلح أن يكون

تفسيراً في وصف يحيى، وأحقّ الناس بصفات الكمال هم النبيون. وقال العثيمين: السيّد من ساد غيره وشرف عليه بالعلم والدين والخلق والمعاملة، وقولنا الخلق: يشمل كلّ خلق يسود به الإنسان غيره من الجود والشجاعة والإيثار وغير ذلك، فيكون جامعاً لصفات الكمال الممكنة في المخلوق.

(وَحْصُوراً): في المراد بقوله: (وَحْصُوراً) هنا ستّة أقوال: الأول: قال ابن مسعود: أي لا يأتي النساء، كأنّه ممنوع ممّا يكون في الرجال. الثاني: قال ابن مسعود أيضاً، وابن عباس، وابن جُبَيْر، وقَتَادَة، وعطاء، وأبو الشعثاء، والحسن، والسُّدي، وابن زيد: هو الذي يَكُفّ عن النساء ولا يقرهنّ مع القدرة. قال البغوي: واختار قوم هذا القول؛ لوجهين: لأن الكلام خرج مخرج الثناء، وهذا أقرب إلى استحقاق الثناء، ولأنّه أبعد من إلحاق الآفة بالأنبياء. وقال القرطبي: هذا أصحّ الأقوال؛ لوجهين: لأنّه مدحٌ وثناءٌ عليه، والثناء إنما يكون عن الفعل المكتسب دون الحيلة في الغالب. ولأنّ (فعلولا) في اللغة من صيغ الفاعلين، فالمعنى: أنّه يحصر نفسه عن الشهوات. ولعلّ هذا كان شرعه، فأما شرعنا فالنكاح. الثالث: الحصور العنّين الذي لا ذكّر له يتأتّى له به النكاح ولا يُنزل، وهو عن ابن عباس أيضاً، وسعيد بن المسيّب، والضحاك. الرابع: عن أبي العالية، والربيع بن أنس: الحصور: هو الذي لا يولد له. وقال الضحاك: هو الذي لا ولد له، ولا ماء له. الخامس: أي الحابس نفسه عن معاصي الله. السادس: أي الفقير الذي لا مال. قال ابن عاشور: وسبّطت هذه الصفة بين صفات الكمال؛ تأنيساً لذكرها، وتخفيفاً من وحشتها؛ لانقطاع نسله بعد يحيى. وقال العثيمين: (وَحْصُوراً) فعول بمعنى فاعل، أي حاصراً نفسه عن أراذل الأخلاق، فيكون هذا المبشر به موصوفاً بصفات الكمال الدال عليها قوله: (سَيِّداً)، ومبرراً من النقص وسوء الأخلاق الدال عليه قوله: (حْصُوراً)، فيكون جمع له بين النفي والإثبات، وذلك لأن الإنسان لا يكمل إلا بوجود صفات الكمال وانتفاء صفات النقص، وهو أمر نسبيّ. وأما من قال: إنّ الحصور هو الممنوع عن إتيان النساء يعني لا يستطيع على النساء؛ فإنّ في هذا نظراً واضحاً؛ لأن عدم قدرة الإنسان على النساء ليس كمالاً؛ إذ إنّ ذلك ليس منه بتخلّق ولكنه عيب. وفيها قول آخر: أنّه لا يأتي من النساء من لا تحلّ له فيكون وصفاً له بكمال العقّة، وهذا يمدح عليه الإنسان. لكن ما قلناه أشمل من هذا القول. ومعلوم أنّه إذا وجد معنى أشمل فهو مقدّم على المعنى الأقلّ؛ لأن الأقلّ داخل في الأشمل لا العكس.

(وَنَبِيّاً مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ): (وَنَبِيّاً): قال أبو حَيَّان: هذا الوصف الأشرف، وهو أعلى الأوصاف، فذكر أولاً الوصف الذي تبني عليه الأوصاف بعده، وهو التصديق الذي هو الإيمان، ثم ذكر السيادة وهي الوصف

يفوق به قومه، ثم ذكر الزهادة وخصوصاً فيما لا يكاد يزهّد فيه وذلك النساء، ثم ذكر الرتبة العليا وهي رتبة النبوة. وفي هذه الأوصاف تشابه من أوصاف مريم، وذلك أنّ زكريّا لما رأى ما اشتملت عليه مريم من الأوصاف الجميلة، وما خصّها الله به من الخوارق للعادة، دعا ربّه أن يهب له ذرّيّة طيّبة، فأجابة إلى ذلك، ووهب له يحيى على وفق ما طلب، فالتصديق مشترك بين مريم ويحيى. وكانت مريم سيّدة بني إسرائيل بنصّ الرسول في حديث فاطمة، وكان يحيى سيّداً، فاشتركا في هذا الوصف. وكانت مريم عذراء بتولاً لم يمسهما بشر وكان يحيى لا يقرب النساء. وكانت مريم أتاها الملكُ رسولاً من عند الله وحاورها عن الله بمحاورات حتى زعم قوم أنّها كانت نبيّة، وكان يحيى نبياً، وحقيقة النبوة: هو أن يوحي الله إليه، فقد اشتركا في هذا الوصف. وقال ابن كثير: قوله تعالى: (وَنَبَّأَ): هذه بشارة ثانية بنبوة يحيى بعد البشارة بولادته، وهي أعلى من الأولى، كقوله تعالى لأمّ موسى: {إِنَّا رَأَدُّوهُ إِلَىكَ وَجَعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ} [القصص: ٧]. (مَنْ الصَّالِحِينَ): قال القرطبي: قال الزجاج: الصالح الذي يؤدّي الله ما افترض عليه، وإلى الناس حقوقهم. وقال أبو حيّان: قوله تعالى: (مَنْ الصَّالِحِينَ): يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون المعنى: من أصلاب الأنبياء، كما قال: {ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ} [آل عمران: ٣٤]. الثاني: يحتمل أن يكون المعنى: وصالحاً من جملة الصالحين، كما قال تعالى في وصف إبراهيم: {وَأَنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ} [البقرة: ١٣٠]، قال ابن الأنباري: معناه: من صالحي الحال عند الله. قال الكرماني: حُصّ الأنبياء بذكر الصلاح؛ لأنه لا يتخلّل صلاحهم خلاف ذلك. وقال الزجاج: الصالح: هو الذي يؤدّي ما افترض عليه وإلى الناس حقوقهم. انتهى. وقد قال سليمان بعد حصول النبوة له: {وَأَدْخَلَنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ} [النمل: ١٩]. قيل: وتحقيق ذلك: أنّ للأنبياء قدراً من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة، ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر متفاوت درجاتهم في الزيادة على ذلك القدر، فمن كان أكثر نصيباً من الصلاح كان أعلى قدراً. وقال الماتريدي: الصلاح يتحقّق في كلّ نبيٍّ من جميع الوجوه، وفي غيرهم لا يتحقّق إلا بعضها، وإن كان الاسم ينطلق على الكلّ، لكن سبب استحقاق الاسم في الأنبياء هو تحقيق الصلاح من جميع الوجوه، وفي غيرهم من بعضها، فخصّه بالذكر حتى ينقطع احتمال جواز النبوة في مطلق المؤمنين، فكان تقييده باسم الصلاح مفيداً. وقيل: أي من الصالحين في الدنيا والآخرة، فيكون إشارة إلى الدوام على الإيمان، والأمن من خوف الخاتمة. انتهى كلام أبي حيّان. وقال أبو السعود: (مَنْ الصَّالِحِينَ): أي ناشئاً منهم أو معدوداً في عدادهم، وقد يقال: المراد من الصلاح: ما فوق الصلاح الذي لا بدّ منه في منصب النبوة البتّة من أقاصي مراتبه، وعليه مبنى دعاء سليمان: {وَأَدْخَلَنِي بِرَحْمَتِكَ

فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ} [النمل: ١٩]، ولعله أولى مما قبل. وقال القاسمي: (مِنَ الصَّالِحِينَ): أي ناشئاً منهم؛ لأنه من أصلهم، أو كائناً من جملتهم، كقوله: {وَأَنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ} [البقرة: ١٣٠].

قال الله تعالى: {قَالَ رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (٤٠)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن كثير: لما تحقّق زكريّا . عليه السلام . هذه البشارة، أخذ يتعجّب من وجود الولد منه بعد الكبر، فقال: {قَالَ رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ}.

• تفسير الآية:

{قَالَ رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ}: (قَالَ رَبِّ): قيل: الربّ هنا: أي جبريل، أي قال لجبريل: (رَبِّ): أي يا سيّدي. هذا قول الكلبيّ وجماعة. وقال بعضهم: قوله: (رَبِّ): يعني الله تعالى. قال الشوكاني: قوله: (قَالَ رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ) ظاهر هذا أنّ الخطاب منه لله، وإن كان الخطاب الواصل إليه هو بواسطة الملائكة، وذلك لمزيد التضرّع، والجدّ في طلب الجواب، عن سؤاله، وقيل: إنه أراد بالربّ جبريل، أي يا سيّدي. انتهى كلامه. (أَنِّي يَكُونُ): أي من أين يكون. وقيل: أي كيف يكون. (غُلَامٌ): أي ابن. وقيل: أي ولد. قال العثيمين: قال: (غُلَامٌ) مع أنّه لم يولد بعد، لكن هذا باعتبار ما سيكون، والتعبير بما سيكون أمر سائغ في اللغة وارد في القرآن، مثاله: {قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا} [يوسف: ٣٦]، يعني أعصر عنباً يكون خمرًا؛ لأن الخمر لا يعصر، فعبر عن الشيء بما يؤول إليه. انتهى كلامه. واختلف العلماء في سبب السؤال على أقوال: الأوّل: إنّما سأل عن ذلك؛ ليعلم هل من زوجته العاقر يكون ذلك، أو من غيرها؟. الثاني: إنّما سأل عن ذلك عن طريق التواضع والإقرار، فكأنّه يقول: بأيّ منزلة أستوجب هذا عندك يا رب؟! الثالث: إنّما سأل: هل يرزق ذلك وهو شيخ وامرأته عاقر، أو يرزق شاباً، وامرأته كذلك سالمة من العقم؟ أم يرزقان ذلك على حالتهما؟ فأجابه الله فقال: (كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ)، أي يولد العاقر والشيخ، فلا يتعذّر عليه شيء أراده. الرابع: إنّما سأل عن ذلك؛ لأنه نسي دعاءه بأن يهب له غلاماً، وكان بين دعائه والبشارة بيحيى مدّة طويلة. الخامس: إنّما سأل عن ذلك؛

استعظماً لمقدور الله وتعجباً. السادس: قال العثيمين: سؤاله . عليه السلام . ليس استبعاداً ولا استنكاراً، ولكن تثبتاً، وإلا فإننا نعلم أنّ زكريّا قد آمن بما بشره الله به ولا يمكن أن يستبعده، ولكنه قال ذلك من أجل التثبت، ذلك أنّ الإنسان ناقص في الإدراك والعلم، يحتاج إلى شيء يثبت له الأمور. وقال فاضل السامرائي: ما يتعلّق باستخدام كلمة (ولد، أو غلام): إنّ الله لما بشر زكريّا بيحيى قال: {أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى}، فكان ردّ زكريّا: {قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ}؛ لأنّ البشارة جاءت بيحيى، ويحيى غلام، فكان الجواب باستخدام كلمة غلام. أمّا لما بشر مريم بعيسى قال: {إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (٤٥)}، فجاء ردّها: {قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ (٤٧)} جاء في الآية: {بِكَلِمَةٍ مِنْهُ}، والكلمة أعمّ من الغلام، ولما كان التبشير باستخدام {بِكَلِمَةٍ مِنْهُ} جاء الردّ بكلمة (ولد)؛ لأنّ الولد يُطلق على الذكر والأنثى، وعلى المفرد والجمع.

(وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ): قال الماوردي: إنّما جاز له أن يقول: (وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ)؛ لأنه بمنزلة الطالب له. وقال البغوي: هذا من المقلوب، أي وقد بلغت الكبر وشخت، كما يقال: بلغني الجهد أي أنا في الجهد. وقيل: معناه: وقد نالني الكبر وأدركني وأضعفني. وقال الألوسي: (وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ): أي أدركني الكبر وأثر فيّ. وأسند البلوغ إلى الكبر؛ توسّعاً في الكلام كأنّ الكبر طالب له وهو المطلوب. روي عن ابن عباس أنه كان له . عليه السلام . حين بشر بالولد مائة وعشرون سنة، وكانت امرأته بنت ثمان وتسعين سنة، وقيل: كان له من العمر تسع وتسعون سنة، وقيل: اثنتان وتسعون، وقيل خمس وثمانون، وقيل: خمس وسبعون، وقيل سبعون، وقيل: ستون. وقال العثيمين: (وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ): (الواو) هذه يسمّيها العلماء (واو) الحال، يعني والحال أنه قد بلغني الكبر، يعني وصل إليّ الكبر. والحقيقة أنه قد يترأى للإنسان أنّ في المعنى قلباً، هل الكبر بلغك أو أنت بلغت الكبر؟ قال تعالى: {وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا} [مريم: ٨]، فصار هو الذي بلغ الكبر. وهنا يقول: (وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ)، إذاً فالتعبير صحيح في هذا وهذا، فأنت إن بلغت الكبر فقد بلغك الكبر، وإذا بلغك الكبر فقد بلغتّه. وعادةً أنّ الكبر إذا لم يولد له في سن الشباب فإنه لن يرى الأولاد؛ لأنّ الإنجاب والإخصاب إنّما يكون في حال الشباب، وكلّما تقدّمت السنّ بالإنسان قلّ إنجابّه؛ فيقول: كيف لما كنت شاباً لا يأتيني ولد والآن يأتيني الولد.

(وَأُمَرَأَتِي عَاقِرٌ): قال ابن الجوزي: قال اللغويون: العاقر من الرجال والنساء: الذي لا يأتيه الولد. وإنّما قال: (عَاقِرٌ)، ولم يقل: عاقرة؛ لأنّ الأصل في هذا الوصف للمؤنّث، والمذكّر فيه كالمستعار، فأجري

مجرى (طالق، وحائض)، هذا قول الفراء. وقال الألوسي: العاقر: العقيم التي لا تلد من العقر، وهو القطع؛ لأنها ذات عقر من الأولاد، وصيغة فاعل فيه للنسب وهو في المعنى مفعول أي معقورة؛ ولذلك لم تلحق تاء التأنيث، قاله أبو البقاء. وكانت الجملة الأولى فعلية؛ لأن الكبير يتجدد شيئاً فشيئاً ولم يكن وصفاً لازماً، وكانت الثانية اسمية؛ لأن كونها عاقراً وصف لازم لها وليس أمراً طارئاً عليها. وقال العثيمين: قوله: {وَأَمْرَأَتِي عَاقِرٌ}: يعني لا تحمل. وعافر لفظة مذكر لكن معناها هنا مؤنث، وتطلق على الذكر والأنثى، يقال: رجل عاقر، وامرأة عاقر، وهو الذي لا يولد له، فالآن كل من الزوجين ليس بصدد الولادة، ولكن الله على كل شيء قدير؛ ولهذا قال بعده: {كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ}. وقال فاضل السامرائي: قدّم زكريّا مانع الذرية في سورة آل عمران من جهته على جهة زوجته: {قَالَ رَبِّ أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ}، وهذا ناسب أمره هو بالذكر والتسبيح. أمّا في سورة مريم فقدّم زكريّا مانع الذرية من زوجته على الموانع فيه: {قَالَ رَبِّ أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا (٨)} وهذا ناسب الأمر لغيره بالتسبيح. وفي آل عمران قال: {وَأَمْرَأَتِي عَاقِرٌ}، أمّا في سورة مريم فقال: {وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا (٨)}، ونسأل ما الداعي لتقديم المانع في كل سورة على الشكل الذي ورد في السورتين؟ نقول: إنّ العقر إمّا أن يكون في حال الشباب أو أنّه حدث عند الكبر، أي انقطع حملها، وفي آل عمران {وَأَمْرَأَتِي عَاقِرٌ} يحتمل أنه لم تكن عاقراً قبل ذلك هذا من حيث اللغة، أمّا في سورة مريم {وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا (٨)} تفيد أنها كانت عاقراً منذ شبابها، فقدّم ما هو أغرب. والعقيم في اللغة: هي التي لا تلد مطلقاً.

{قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ}: قال القرطبي: أي يفعل الله ما يشاء مثل ذلك. وقال ابن جزي: أي مثل هذه الفعلة العجيبة، يفعل الله ما يشاء، ف(الكاف) لتشبيه أفعال الله العجيبة بهذه الفعلة، والإشارة بذلك إلى هبة الولد لزكريّا. وقال الثعالبي: وقوله: {كَذَلِكَ}: أي كهذه القدرة المستغربة قدرة الله، ويحتمل أن تكون الإشارة بذلك إلى حال زكريّا، وحال امرأته، كأنه قال: ربّ على أيّ وجه يكون لنا غلام، ونحن بحال كذا، فقال له: كما أنتما يكون لكما الغلام، والكلام تامّ على هذا التأويل في قوله: {كَذَلِكَ}. وقوله: {اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ}: جملة مبيّنة مقرّرة في النفس وقوع هذا الأمر المستغرب. وقال القاسمي: {قَالَ كَذَلِكَ} يكون لك الولد على الحال التي أنت وزوجتك عليها؛ لأن الله لا يحتاج إلى سبب، بل {اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ} لا يعجزه شيء ولا يتعاضمه أمر. وقال العثيمين: {كَذَلِكَ}: يجوز عندي فيها وجهان: الوجه الأوّل: أنها خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: الأمر كذلك، يعني: أنك بلغك الكبير

وامرأتك عاقر ولكن الله يفعل ما يشاء. والوجه الثاني: أن تكون (كَذَلِكَ) في موضع نصب على المفعوليّة المطلقة، أي مثل ذلك الفعل ليفعله الله؛ لأنه يفعل ما يشاء، وكلا الوجهين صحيح، فإنه سيكون له ولد ولو كان بلغه الكبر ولو كانت امرأته عاقراً؛ لأن الله يفعل ما يشاء.

قال الله تعالى: { قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ (٤١) }:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال القرطبي: لما بُشِّرَ زكريّا . عليه الصلاة والسلام . بالولد ولم يَنْبُذْ عنده هذا في قدرة الله طلب آية أي علامة يعرف بها صحّة هذا الأمر وكونه من عند الله.

وقال العثيمين: لما أيقن زكريّا . عليه الصلاة والسلام . بأنّ الله سيهب له الولد { قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً }، أي صير لي علامة تدلّ على هذا الولد، وأنه بدأ ينشأ؛ ليزداد طمأنينة فيما بشره الله به.

• تفسير الآية:

{ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً } قال البغوي: أي علامة أعلم بها وقت حمل امرأتي. وقال ابن كثير: أي علامة أستدلّ بها على وجود الولد مني. وقال الألوسي: (اجْعَلْ لِي آيَةً): الجعل هنا بمعنى: التصيير، أو بمعنى: الخلق والإيجاد. وإنما سأل الآية؛ استعجالاً للسرور، قاله الحسن. وقيل: ليتلقى تلك النعمة بالشكر من حين حصولها ولا يؤخّر حتى تظهر ظهوراً معتاداً، ولعلّ هذا هو الأنسب بحال أمثاله . عليه السلام .. وقال العثيمين: الآية في اللغة: العلامة، وآيات الله كونيّة وشرعيّة، والأنبياء . عليهم الصلاة والسلام . أيدوا بالآيات الدالّة على صدقهم. وكثير من الناس يسمّي آيات الأنبياء معجزات، وهذه التسمية وإن اشتهرت على الألسن لكنّ فيها قصوراً، والتعبير الصحيح السليم أن نسمّيها آيات كما سمّاها الله، نسمّي ما يحصل من خوارق العادات على أيدي الأنبياء آيات؛ ولهذا لا تجد آية في القرآن سمّي الله فيها هذه الخوارق معجزات أبداً، بل كان يسمّيها آيات. والمعجزات لو أخذناها على ظاهرها لشمّلت ما يأتي به السحرة وما تأتي به الجن؛ لأن ما يأتي به السحرة أو الجن معجز.

(قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا): قال مكي: الرمز: الإشارة بالعينين والحاجبين. وقيل: هو تحريك الشفتين من غير صوت. وقال الضحّاك: هو تحريك اليدين. وقال الرازي: ذكروا في تفسير هذه الآية وجوهاً: أحدها: أنه تعالى حبس لسانه ثلاثة أيام فلم يقدر أن يكلم الناس إلا رمزاً، وفيه ثلاث فوائد: الأولى: أن يكون ذلك آية على علوق الولد. الثانية: أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا، وأقدره على الذكر والتسبيح والتهليل؛ ليكون في تلك المدة مشغلاً بذكر الله وبالطاعة والشكر على تلك النعمة الجسيمة، وعلى هذا التقدير يصير الشيء الواحد علامة على المقصود، وأداء لشكر تلك النعمة، فيكون جامعاً لكل المقاصد. الثالثة: أنّ إخباره بأنه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد، ثم إنّ الأمر خرج على وفق هذا الخبر يكون أيضاً من المعجزات. القول الثاني في تفسير هذه الآية: وهو قول أبي مسلم: أنّ المعنى: أنّ زكريّا. عليه السلام. لما طلب من الله آية تدلّه على حصول العلوق، قال: آيتك أن لا تكلم، أي تصير مأموراً بأن لا تتكلم ثلاثة أيام بلياليها مع الخلق، أي تكون مشغلاً بالذكر والتسبيح والتهليل معرضاً عن الخلق والدنيا شاكرًا لله على إعطاء مثل هذه الموهبة، فإن كانت لك حاجة دلّ عليها بالرمز، فإذا أمرت بهذه الطاعة فاعلم أنه قد حصل المطلوب، وهذا القول عندي حسن معقول. القول الثالث: روي عن قتادة: أنه . عليه السلام . عوقب بذلك من حيث سأل الآية بعد بشارة الملائكة فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام. وقال الرازي أيضاً: و(ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ): أي متوالية، وقال بعضهم: المراد ثلاثة أيام ولياليها. وذكره ههنا ثلاثة أيام، وذكر في سورة مريم ثلاثة ليالي، فدلّ مجموع الآيتين على أنّ تلك الآية كانت حاصلة في الأيام الثلاثة مع لياليها. وقيل: الكلام على حذف مضاف، أي ليالي ثلاثة أيام؛ لقوله سبحانه في سورة مريم: {ثَلَاثَ لَيَالٍ (١٠)}. واختلفوا في المراد بالرمز ههنا على أقوال: أحدها: أنه عبارة عن الإشارة كيف كانت باليد، أو الرأس، أو الحاجب، أو العين، أو الشفة. الثاني: أنه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت، قالوا: وحمل الرمز على هذا المعنى أولى؛ لأن الإشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتهما عند النطق، فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنيّة أسهل. الثالث: أنه كان يمكنه أن يتكلم بالكلام الخفي، وأما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعاً منه. انتهى كلامه. وقال ابن كثير: (قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ): أي لا تستطيع النطق، مع أنك سويّ صحيح. وقال الألوسي: أي أن لا تقدر على تكليم الناس من غير آفة، وهو الأنسب بكونه آية والأوفق لما في سورة مريم. وإنما خصّ تكليم الناس للإشارة إلى أنه غير ممنوع من التكلم بذكر الله. قال ابن عباس: (إِلَّا رَمَزًا): أي الإشارة

باليد، والوحي بالرأس. وعن مجاهد: أنّ الرمز هنا كان تحريك الشفتين. وقيل: أي الكتابة على الأرض. وقيل: أي الإشارة بالمسبحة. وقيل: أي الصوت الخفي. وقيل: هو كلّ ما أوجب اضطراباً في الفهم كان رمزاً. وقال العثيمين: (آيُتُكَ): يعني العلامة التي أعطيك إياها ألاّ تكلم الناس ثلاثة أيام إلاّ رمزاً، يعني لا تخاطبهم إلاّ رمزاً ثلاثة أيام بلياليها، بدليل قوله تعالى في سورة مريم: {أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا} [مريم: ١٠]. وقوله: (إِلَّا رَمَزًا): (إِلَّا): هذه أداة استثناء. والمفسّرون قد اختلفوا، فبعضهم قال: الاستثناء هنا متّصل فتكون الإشارة من الكلام؛ لأنّ الكلام هو ما يعبرّ عمّا في النفس من قول أو إشارة أو كتابة. وبعض المفسّرين يقول: إنّ الاستثناء منقطع؛ لأنّ الرمز ليس بكلام، ولذلك لو رمز الإنسان في الصلاة لم تبطل صلاته، ولو كانت كلاماً لبطلت، فمن نظر إلى المعنى قال: إنّ الرمز كلام؛ لأنه ينبئ عمّا في النفس، وقد اعتبر الشارع الإشارة. ولا شك أنّ الإشارة تعبرّ عمّا في النفس لكنّها ليست القول الذي هو الصوت، فمن لاحظ المعنى قال: الاستثناء متّصل، ومن لاحظ اللفظ وأنّ الكلام هو الصوت قال: الاستثناء منقطع، ولكن على القولين المعنى واحد، لن يستطيع أن ينطق بلسانه مع الناس ولكن يشير إليهم إشارة، ووجه كون هذه آية: أنه عجز عن النطق مع أنه سليم، وأنه عجز عن النطق مع الناس لا مع الله، وهذا الشيء غريب، يعني إنسان يتكلّم يقول: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلاّ الله، والله أكبر، لم تأت آفة ولا علّة في لسانه، ثم لا يستطيع أن يكلم الناس، هذه آية.

(وَأَذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا): قال أبو حيان: قيل: الذكر هنا هو بالقلب؛ لأنه مُنْع من الكلام. وقيل: باللسان؛ لأنه مُنْع من الكلام مع الناس ولم يمنع من الذكر. وقيل: هو على حذف مضاف، أي واذكر عطاء ربك وإجابته لدعائك. وقال الألوسي: أي اذكر الله في أيام الحبسة شكراً لتلك النعمة كما يشعر به التعرّض لعنوان الربوبية. وقيل: يحتمل أن يكون الأمر بالذكر شكراً للنعمة مطلقاً لا في خصوص تلك الأيام، وأن يكون في جميع أيام الحمل؛ لتعود بركاته إليه، والمنساق إلى الذهن هو الأوّل. والجملة مؤكّدة لما قبلها مبيّنة للغرض منها. وقال العثيمين: (وَأَذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا): أمره الله بأن يذكر ربّه كثيراً؛ لأنه بذكر الله تطمئنّ القلوب ويزداد الإيمان ويستنير القلب؛ فلهذا أمره الله أن يذكر ربّه كثيراً، وفائدة الأمر بالذكر كثيراً: أنّ الله لما أخبره بأنه سيمنعه من مكالمة الناس، بشرّه بأنه لن يمتنع من ذكر الله الذي هو أجل وأشرف من مخاطبة الناس وكلامهم. فأراد الله أن يسري عنه وأن يذهب عنه ما قد يقع في قلبه، فقال له: (وَأَذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا)، وهنا لم يقل له: وإنك ستذكر ربك، بل قال: واذكر ربك، فأمره بذكر الله؛ ليكون ذكره لله في حال امتناع مكالمة الناس عبادة خاصّة مأموراً بها.

(وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ): (وَسَبِّحْ): قال الرازي: في قوله: (وَسَبِّحْ) قولان: القول الأول: المراد منه: وصل؛ لأن الصلاة تسمى تسبيحاً، قال تعالى: {فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ} [الروم: ١٧]، وأيضاً الصلاة مشتملة على التسبيح، فجاز تسمية الصلاة بالتسبيح. وههنا الدليل دلّ على وقوع هذا المحتمل، وهو من وجهين: الأول: أننا لو حملناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله (وَأَذْكُرْ رَبَّكَ) فرق، وحينئذ يبطل؛ لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز. والثاني: وهو أنه شديد الموافقة لقوله تعالى: {أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ} [هود: ١١٤]. القول الثاني: أن قوله تعالى: (وَأَذْكُرْ رَبَّكَ) محمول على الذكر باللسان. (بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ): قال أبو السعود: (بِالْعَشِيِّ): أي من الزوال إلى الغروب. وقيل: من العصر إلى ذهاب الليل. (وَالْإِبْكَارِ): أي من طلوع الفجر إلى الضحى. وقال العنيمين: (وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ): العشي: آخر النهار. والإبكار: أول النهار. وهذان الوقتان قد أمر الله بذكره فيهما فقال: {وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ} [ق: ٣٩] وقال تعالى: {بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ} [ص: ١٨]. وهنا قال: {وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ} والآيات في هذا كثيرة؛ لأن في الإشراق مستقبل النهار، وفي العشيّ مستدبر النهار، فيكون الإنسان شاغلاً وقته أوله وآخره بذكر الله. والعشيّ يتدبّر من زوال الشمس بدليل حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: "صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. إِحْدَى صَلَاتِي الْعَشِيِّ"^{٩٥}، وهي: إمّا الظهر وإمّا العصر. وقيل: العشيّ: ما بعد صلاة العصر إلى منتصف الليل، ولكن الأول أصح. نعم المساء يطلق من صلاة العصر إلى منتصف الليل. وأمّا العشيّ فهو آخر النهار. وقوله تعالى: (وَالْإِبْكَارِ): الإبكار ليست جميعاً لبكر؛ لأن جمع بكر أبكار كسبب وأسباب، لكنّها مصدر أو اسم لهذا الوقت المعين الذي هو أول النهار. وقوله: (وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ) يشمل تنزيه الله عن كل ما لا يليق به. وتسبيح الله يكون عن أمور ثلاثة: عن صفة العيب، وعن نقص في كمال، وعن مماثلة المخلوقين. والمماثلة: هو اللفظ الذي جاء به القرآن. فالنقص كقوله تعالى: {وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ} [الفرقان: ٥٨]. والنقص في الكمال مثل قوله: {لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ} [البقرة: ٢٥٥]، وكقوله: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ} [ق: ٣٨]. ومماثلة المخلوقين مثل قوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]، وكقوله: {هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا} [مريم: ٦٥]، وكقوله: {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} [الإخلاص: ٤]. والتسبيح: يكون بالقول ويكون بالفعل، فكل من عبد الله فقد سبّحه بالقول وبالفعل وإن لم يكن فيها كلمة: "سبحان"،

^{٩٥}. أخرجه البخاري ومسلم.

إلا أنّ العابد تستلزم عبادته المعبود أن يكون كاملاً؛ لأن الناقص لا يمكن للعاقل أن يعبد، فكونه يعبد الله يستلزم أن يكون مقراً له بالكمال مسبباً له عن النقص. (وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ): (الباء) في قوله: (بِالْعَشِيِّ) يحتمل أن تكون للاستيعاب، يعني في كلّ الوقت، ويحتمل أن تكون للظرفيّة، أي في العشيّ، فإن جعلناها للظرفيّة لم يلزم أن يستوعب الوقت بالتسبيح؛ لقوله تعالى: {وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ (١٣٧) وَبِاللَّيْلِ أَقْلًا تَعْقِلُونَ (١٣٨)} [الصافات]، فهم لا يمرّون عليهم كلّ الليل بل يمرّون في أوّل أو في آخره أو في وسطه. وإذا كانت للاستيعاب فالمعنى: أنّ الله أمره أن يستوعب هذين الوقتين كليهما بالتسبيح. انتهى كلامه. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: البشارة بيحيى في سورة آل عمران: {أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ (٣٩)} أكبر وأعظم ممّا جاء في سورة مريم: {يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا (٧)}، وكان التفصيل بالصفات الكاملة في آل عمران ليحيى أكثر منها في سورة مريم، وممّا لا شكّ فيه أنّ عظم البشارة يقتضي عظم الشكر؛ لذا قال في آل عمران: {آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَمْزَأً (٤١)}، وفي سورة مريم قال: {آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (١٠)}، فاليوم أبين من الليل بالإظهار، والذكر في الليل أقلّ منه في النهار والآية أظهر وأبين في النهار من الليل. وطلب الله من زكريّا ذكر ربّه والتسبيح في آل عمران: {وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ (٤١)}، وفي سورة مريم زكريّا هو الذي طلب من قومه أن يسبحوا الله بكرة وعشيّاً: {فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (١١)} وتسبيح زكريّا أدلّ على شكره لله من تسبيح قوم زكريّا. وطلب الله من زكريّا أن يذكره كثيراً: {وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا (٤١)} وهذا مناسب لعظم البشارة، وطلب منه الجمع بين الذكر الكثير والتسبيح: {وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ (٤١)}، أمّا في سورة مريم فقال تعالى على لسان زكريّا مخاطباً قومه: {فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (١١)}، إذاً في آية آل عمران ذكر وتسبيح كثير ويقوم به زكريّا نفسه وهو أدلّ على عظم الشكر لله. وقال أيضاً: لماذا قدّم الله (العشيّ) على (الإبكار) في آية آل عمران: {وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ} على خلاف آية مريم: {بُكْرَةً وَعَشِيًّا (١١)}. والجواب: لما ذكر الله الليل في سورة مريم: {ثَلَاثَ لَيَالٍ (١٠)} قدّم بكرة على عشيّاً؛ لأن البكرة وقتها من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، والعشيّ وقتها من صلاة الظهر إلى المغرب، فعندما ذكر الليل ناسب ذكر البكرة؛ لأنها تأتي مباشرة بعد الليل ثم تأتي العشيّة، ولو قال: (عَشِيًّا) أولاً لكانت ذهبت فترة بكرة بدون تسبيح. أمّا في آل عمران فقال: (ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ) فوجب تقديم العشيّ على الإبكار، ولو قال: (بُكْرَةً

وَعَشِيًّا) لذهبت البكرة والعشيّ بدون تسبيح، فقدّم ما هو أدلّ على الشكر في الآيتين. وقال أيضاً: لماذا جاءت (بُكْرَةً، وَعَشِيًّا) نكرة في سورة مريم ومعرفة في آل عمران (بِالْعَشِيِّ وَالْإِنْكَارِ)؟ والجواب: (أل) تفيد العموم لا الخصوص والمقصود بـ(العشيّ وَالْإِنْكَارِ): على الدوام، وهي أدلّ على عظم الشكر؛ لذا ناسب مجيئها في آية آل عمران؛ لتناسب عظم البشارة وما تستوجبه من عظم الشكر.

قال الله تعالى: {وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (٤٢):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: لما فرغ من قصّة زكريّا، وكان قد استطرد من قصّة مريم إليها، رجع إلى قصّة مريم، وهكذا عادة أساليب العرب، متى ذكروا شيئاً استطردوا منه إلى غيره ثم عادوا إلى الأول إن كان لهم غرض في العود إليه، والمقصود: تبرئة مريم عن ما رمتها به اليهود، وإظهار استحالة أن يكون عيسى إلهاً، فذكر ولادته.

وقال البقاعي: لما فرغ ممّا للكافل بعد ما نوه بأمر المكفولة؛ بياناً لاستجابة الدعاء من أمّها لها أعاد الإشارة بذكرها والإعلام بعليّ قدرها، فقال عاطفاً على ما تقديره: هذا ما للكافل فاذكره لهم فإنّهم لا يشكّون معه في نبوّتك.

وقال الألوسي: قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرُؤُا..): تتمّة لشرح أحكام اصطفاء آل عمران، ووقعت قصّة زكريّا، ويحيى. عليهما السلام. في البين؛ لِمَا فيها ممّا يؤكّد ذلك الاصطفاء. والجملة معطوفة على الجملة السابقة عطف القصّة على القصّة، وبينهما كمال المناسبة؛ لأن تلك مسوقة أولاً وبالذات لشرح حال الأمّ، وهذه لشرح حال البنت.

• تفسير الآية:

(وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرُؤُا): قال مكّي: (إِذْ) عطف على ما تقدّم. وقيل: المعنى: واذكر إذ قالت. وقال الثعالبي: العامل في (إِذْ): اذكُرْ؛ لأن هذه الآيات كلّها إنّما هي إخبارات بغيب تدلّ على نبوة نبيّنا محمّد

ﷺ، مقصد ذكرها هو الأظهر في حفظ رونق الكلام. (قَالَتْ الْمَلَكَةُ يُمْرِي: قال جماعة من المفسرين: المراد بالملائكة هنا: جبريل وحده. وقال آخرون: بل جمع من الملائكة. قال الألوسي: وقول الملائكة لها ذلك كان شفاها على ما دلّت عليه الأخبار ونطقت به الظواهر، وفي بعض الآثار ما يقتضي تكرّر هذا القول من الملائكة لها. وقال العثيمين: (الواو) حرف عطف، و (إِذْ) منصوبة بفعل محذوف تقديره: اذكر، وتضمن الجملة لهذا يدلّ على العناية بها، وأنه ينبغي إشهارها وإظهارها حتى تتبيّن وتتّضح للناس. وإنما ذكر الله قصّة زكريّا ومريم هنا وعيسى فيما بعد؛ لأنها نزلت في وفد نجران الذين قدموا على النبي ﷺ، وهم من النصارى، فأراد الله أن يبيّن لنبيه ﷺ قصّة المسيح ومن حوله كاملة، حتى يتبيّن له الأمر تمامًا، فإذا احتاج إلى محاجة النصارى كان عنده علم أفضل ممّا عندهم. والملائكة: المراد بهم الجنس؛ إذ ليس المراد كلّ الملائكة بل واحد منهم، وهو في الغالب جبريل. عليه السلام ..

(إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَاكَ): قيل: أي خصّك بالتقريب والمحبة. وقيل: تحيّر لك طاعته. وقيل: أي اختارك أولاً حيث قبلك من أمك وقبل تحريكك ولم يسبق ذلك لغيرك من الإناث، وربّك في حجر زكريّا، ورزقك من الجنة. وقيل: أي أنه تعالى أسمعها كلام الملائكة شفاها. قال الألوسي: (إِصْطَفَاكَ): أي اختارك من أوّل الأمر ولطف بك وميّزك على كلّ محرّر، وخصّك بالكرامات السنيّة. والتأكيد (إِنَّ)؛ اعتناءً بشأن الخير. وقال العثيمين: (يَا مَرْيَمُ): نداؤها باسمها نوع من التكريم؛ إذ لم يقل: يا هذه باسم الإشارة، بل أتى باسمها؛ تكريماً لها. (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ): أي اختارك، وذلك لأن "اصطفى" أصلها "اصتفى" بالتاء، لكن لعلّة تصريفية قلبت التاء طاءً، وهي مأخوذة من الصفوة، أي جعلك من صفوة الخلق. واصطفاه إياها سبحانه من عدّة وجوه: منها: أنّه تقبّلها بقبول حسن حين قالت أمّها: {إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا}، مع أنّ المعروف عندهم أنه لا يخدم المساجد إلا الرجال، لكن هي قبلت. ومن اصطفاؤه لها: أنه أنبتها نباتاً حسناً، وقد سبق الكلام على معنى الكلمتين، وأنهما تتضمّنان التريتين الروحيّة والجسديّة. ومن اصطفاؤه لها أيضاً: أنّ الله اختار أن تكون عند نبيّ من الأنبياء، حتى تتربّي في بيت نبوة.

(وَطَهَّرَكَ): في المراد بالتطهير هنا ستّة أقوال: الأوّل: أنّه التطهير من الحيض، قاله ابن عباس، وقال السُّدِّي: كانت مريم لا تحيض. وقال قوم: من الحيض والنفاس. الثاني: من مسّ الرجال، روي عن ابن عباس أيضاً. الثالث: من الكفر، قاله الحسن، و مجاهد. الرابع: من الفاحشة والإثم، قاله مقاتل. الخامس: أي نزهك عن الأخلاق الذميمة والطباع الرديئة. السادس: أي طهّرك من كلّ ما يصمّ النساء

في خُلُقٍ، أو خُلُقٍ، أو دينٍ، قاله مجاهد وغيره. قال الألوسي: والأولى: الحمل على العموم، أي طَهَّرَ من الأقدار الحسنيّة والمعنويّة والقلبيّة والقلبيّة. وقال العثيمين: (وَطَهَّرَكَ): الظاهر: أنه طَهَّرَها من الأرجاس المعنويّة، فبرأها الله ممّا رماها به اليهود، وكذلك طَهَّرَها من سفاسف الأخلاق حتى كانت دائماً في عبادة الله. وأمّا بالنسبة للأرجاس الحسنيّة كالبول والغائط والحيض فهي كغيرها من النساء.

(وَأَصْطَفَاكَ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ): في هذا الاصطفاء الثاني: أربعة أقوال: أحدها: أنه تأكيد للأوّل. الثاني: أنّ الأوّل للعبادة، والثاني: لولادة عيسى . عليه السلام . من غير أبٍ، وأنطقه حال انفصاله منها حتى شهد بما يدلّ على براءتها عن التهمة، وجعلها وابنها آية للعالمين. الثالث: أنّ الاصطفاء الأوّل: اختيار مبهم، وعموم يدخل فيه صواح من النساء، فأعاد الاصطفاء؛ لتفضيلها على نساء العالمين. الرابع: أنه لما أطلق الاصطفاء الأوّل أبان بالثاني أنّها مصطفاة على النساء دون الرجال. قال ابن عباس، والحسن، وابن جريج: اصطفاهما على عالمي زمانها. قال ابن الأنباري: وهذا قول الأكثرين. وقال ابن جُزَيّ: يحتمل أن يكون هذا الاصطفاء مخصوصاً: بأن وهب لها عيسى من غير أبٍ، فيكون على نساء العالمين عامّاً، أو يكون الاصطفاء عامّاً فيخصّ من نساء العالمين خديجة وفاطمة، أو يكون المعنى: على نساء زمانها، وقد قيل: بتفضيلها على الإطلاق، وقيل: إنّها كانت نبيّة؛ لتكليم الملائكة لها. وقال العثيمين: (وَأَصْطَفَاكَ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ): أي ميّزك من بينهنّ. فالاصطفاء الأوّل اصطفاء عامّ، وهذا اصطفاء خاصّ بالنساء، اصطفاهما الله من بين سائر النساء حيث جعلها من النساء الكمّل. وهل المراد نساء العالمين في زمنها؟ لأن النساء اللاتي في زمن النبي ﷺ لا شكّ أنّهنّ في أمة هي خير الأمم، أو المراد العموم؟ فيه قولان للعلماء: منهم من قال: إنه خاصّ بنساء زمانها، كما ذكر الله عن بني إسرائيل أنه فضّلهم على العالمين، فقال: {يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ} [البقرة: ٤٧]، وهذه الأمة أفضل.

قال الله تعالى: {يُمَرِّمُ أَقْنِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ} (٤٣):

- مناسبة الآية التي قبلها: قال الرازي: لما بيّن تعالى أنّ مريم مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله أوجب عليها مزيد الطاعات؛ شكراً لتلك النعم السنيّة.

وقال البقاعي: لما أخبر الله مريم بما اختصّها به أمرها بالشكر، فقال: {يُمَرِّمُ أَقْنُتِي لِرَبِّكِ...}.

• تفسير الآية:

(يُمَرِّمُ أَقْنُتِي لِرَبِّكِ): قال أبو حيان: لا خلاف بين المفسرين أنّ المنادي لها بذلك الملائكة الذين تقدّم ذكرهم على الخلاف المذكور. وفي قوله: (لِرَبِّكِ): إشارة إلى أن تفرّده بالعبادة وتخصّصه بها. وقال ابن كثير: ثم أخبر تعالى عن الملائكة أنهم أمروا مريم بكثرة العبادة والخشوع والركوع والسجود والدأب في العمل؛ لما يريد الله بها من الأمر الذي قدره وقضاه ممّا فيه محنة لها، ورفعته في الدارين بما أظهر الله فيها من قدرته العظيمة، حيث خلق منها ولدًا من غير أب، فقال تعالى: (يُمَرِّمُ أَقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ). وقال الألوسي: (يُمَرِّمُ أَقْنُتِي لِرَبِّكِ): الظاهر: أنّه من مقول الملائكة أيضًا، وصوّها بالمحافظة على الصلاة بعد أن أخبروها بعلو درجتها وكمال قربها إلى الله؛ لئلا تفتُر ولا تغفل عن العبادة. وتكرير النداء؛ للإشارة إلى الاعتناء بما يرد بعد، كأنّه هو المقصود بالذات وما قبله تمهيد له. والتعرّض لعنوان الربوبية؛ للإشعار بعلّة وجوب امتثال الأوامر. وقال ابن عاشور: إعادة النداء في قول الملائكة: (يُمَرِّمُ أَقْنُتِي)؛ لقصد الإعجاب بحالها؛ لأنّ النداء الأوّل كفى في تحصيل المقصود من إقبالها لسماع كلام الملائكة، فكان النداء الثاني مستعملًا في مجرّد التنبيه الذي ينتقل منه إلى لازمه، وهو التنويه بهذه الحالة والإعجاب بها. وقال العثيمين: هذا من خطاب الملائكة أيضًا، تقول لها: (يَا مَرْيَمُ أَقْنُتِي لِرَبِّكِ). والقنوت: هو دوام الطاعة، و(اللام) في قوله: (لِرَبِّكِ) للاختصاص: أي قنوتًا خالصًا لله، أي طاعة خالصة له؛ لأن من شرط الطاعة أن تكون خالصة لله. وقوله: (لِرَبِّكِ): الربوبية هنا ربوبية خاصة، تختصّ بمن خصّها الله به، وتفيد تربية وأكثر اعتناء واختصاصًا من الربوبية العامة. انتهى كلامه. وفي المراد بالقنوت هنا أربعة أقوال: الأوّل: قيل: هو الطاعة في خشوع. الثاني: قيل: هو طول الركود في الصلاة. الثالث: قيل: هو طول القيام خاصّة. قال ابن عطية: وهذا هو قول الجمهور، وهو المناسب في المعنى لقوله: (وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي)، وبه قال مجاهد، وابن جريج، والربيع. الرابع: قال الحسن: أي اعبدني لربّك. الخامس: قال سعيد بن جبير: أي أخلصني لربّك. السادس: أي أدعي الطاعة لربّك.

(وَأَسْجُدِي): أي السجود المعروف. واختلف العلماء في سبب تقديم السجود هنا مع أنه يأتي بعد الركوع على خمسة أقوال: الأوّل: إنّما قدّم السجود على الركوع؛ لأنه كان كذلك في شريعتهم. الثاني: قيل: بل كان الركوع قبل السجود في الشرائع كلّها، وليس (الواو) للترتيب، بل للجمع، وإنّما المعنى افعلي

هذا وهذا. الثالث: إنما قدّم السجود على الركوع؛ لأنه أعظم أفعال الصلاة، وأقصى مراتب الخضوع، وأعظم أقوالها القراءة. الرابع: أنّ المعنى: استعملي السجود في حال، والركوع في حال، لا أنّهما يجتمعان في ركعة، فكأنّه حتّ لها على فعل الخير. الخامس: أنّه مقدّم ومؤخّر، والمعنى: اركعي واسجدي، كقوله تعالى: {إِنِّي مُتَوَقِّئُكَ وَزَفَعُكَ إِلَيَّ} [آل عمران: ٥٥]. قال أبو السعود: قدّم السجود؛ ليقتنر اركعي بالراكعين؛ للإشعار بأنّ من لا ركوع في صلاتهم ليسوا مصلّين. وقال ابن عاشور: وقدم السجود؛ لأنّه أدخل في الشكر، والمقام هنا مقام شكر. وقال العثيمين: قوله: (وَاسْجُدِي): (الواو) حرف عطف. (وَاسْجُدِي): يعنى السجود المعروف. وعطف السجود على القنوت من باب عطف الخاصّ على العامّ، وذكر الخاصّ بعد العامّ يدلّ على فضله ومزيّته، ولا شكّ أنّ السجود من أفضل أنواع الطاعة؛ لذلك كان أقرب ما يكون العبد من ربّه وهو ساجد.

(وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّائِكِيْنَ): خصّ الله السجود والركوع بالذكر من أفعال الصلاة؛ لشرفهما. واختلف العلماء في معنى هذه الجملة على قولين: الأوّل: أي افعلي كفعالهم وإن لم تصلّ معهم، أي انظمي نفسك في جملة المصلّين وكوني في عدادهم، ولا تكوني في عداد غيرهم. الثاني: أي ولتكن صلاتك مع المصلّين، أي في الجماعة. قال السمرقنديّ: (وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّائِكِيْنَ): أي مع المسلمين، يعني مع قرّاء بيت المقدس. قال ابن عطية: (وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّائِكِيْنَ): قصد هنا معلم من معالم الصلاة؛ لئلا يتكرّر لفظ، ولم يرد بالآية السجود والركوع الذي هو منتظم في ركعة واحدة. وقال البغويّ: لم يقل: مع الراكعات؛ ليكون أعمّ وأشمل، فإنّه يدخل فيه الرجال والنساء. وقال الرازيّ: لأن الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال أفضل من الاقتداء بالنساء. وقال البيضاويّ: أمرت بالصلاة في الجماعة بذكر أركانها مبالغة في المحافظة عليها. انتهى كلامه. وقيل: لبيان فضلها على النساء. وقال الألوسيّ: يحتمل أن يكون المراد من ذلك كلّ: الأمر بالصلاة، إلا أنّه أمر سبحانه بها بذكر أركانها؛ مبالغة في إيجاب المحافظة عليها؛ لِمَا أنّ في ذكر الشيء تفصيلاً تقريراً ليس في الإجمال. وقال ابن عاشور: قوله: (مَعَ الرَّائِكِيْنَ): أذن لها بالصلاة مع الجماعة، وهذه خصوصيّة لها من بين نساء إسرائيل؛ إظهاراً لمعنى ارتفاعها عن بقيّة النساء؛ ولذلك جيء في الراكعين بعلامة جمع التذكير. وقال الدكتور / فاضل السامرائيّ: قوله تعالى: (يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ): هذه الآية متدرّجة من الكثرة إلى القلّة، (اقْنُتِي) عموم العبادة، في الأصل قنت أي عبد وخضع. (وَاسْجُدِي) أقل من القنوت. (وَأَرْكَعِي) أقل؛ لأن السجود أكثر من الركوع ولكلّ ركعة سجدة واحدة وهناك سجود ليس في الصلاة كسجود السهو والتلاوة والشكر. وفي آية

سورة الحج تدرّج من القلّة إلى الكثرة قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٧٧) }.

قال الله تعالى: { ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُتْلَىٰ أُولَٰئِكَ الْأَنْبَاءُ يُكْفَلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (٤٤) }:

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما أتى نبينا ﷺ بهذه الأخبار الغريبة المحرّرة العجيبة التي لا يعرفها على وجهها إلا الخذاق من علماء بني إسرائيل، كان من حقّ سامعها أن يتنبّه من غفلته ويستيقظ من رقدته؛ لأنها منبّهة بنفسها للمنصف الفطن على أنّ الآتي بها - والسامع خبير بأنه لم يخالط عالماً قط - صادقاً لا مريباً في صدقه في كلّ ما يدّعيه عن الله، وكان من حقّ من يتنبّه أن يبادر إلى الإذعان فيصرّح بالإيمان، فلمّا لم يفعلوا التفت إلى تنبيه الغبي وتبكييت العتي فقال: { ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ... }.

وقال السعدي: لما أخبر الله نبيّه بما أخبر به عن مريم، وكيف تنقّلت بها الأحوال التي قيّضها الله لها، وكان هذا من الأمور الغيبية التي لا تعلم إلا بالوحي قال: { ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ... }.

• تفسير الآية:

{ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ } (ذلك): إشارة إلى ما سبق ذكره من القصص. (مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ): أي من أخبار ما غاب عنك وعن قومك ممّا لا يعرف إلا بالوحي على ما يشير إليه المقام. (نُوحِيهِ إِلَيْكَ): أي نتلوه عليك، والخطاب هنا لنبينا محمد ﷺ. قال القرطبي: { ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ } أي الذي ذكرنا من حديث زكريّا ويحيى ومريم . عليهم السلام . من أخبار الغيب. (نُوحِيهِ إِلَيْكَ): فيه دلالة على نبوة محمد ﷺ حيث أخبر عن قصّة زكريّا ومريم ولم يكن قرأ الكتب، وأخبر عن ذلك وصدّقه أهل الكتاب بذلك. والإيجاء هنا: الإرسال إلى النبي ﷺ. والوحي يكون إلهاماً وإيماءً وغير ذلك. وأصله في اللغة: إعلام في خفاء؛ ولذلك صار الإلهام يسمّى وحياً، ومنه قوله تعالى: { وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ } [المائدة: ١١١]، وقوله: { وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ } [النحل: ٦٨]. وقال أبو حيّان: (ذَلِكَ

مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ): الإشارة إلى ما تقدّم من قصص امرأة عمران، وبناتها مريم، وزكريّا، ويحيى، والمعنى: أنّ هذه القصص وصولها إليك من جهة الوحي؛ إذ لست ممّن دارس الكتب، ولا صحب من يعرف ذلك، وهو من قوم أمّيين، فمدرك ذلك إنّما هو الوحي من عند الله. و(الكاف) في: (ذَلِكَ، وَإِلَيْكَ) خطاب للنبي ﷺ، والأحسن في الإعراب أن يكون: (ذَلِكَ) مبتدأ، و(مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ) خبره، وأن يكون: (نُوحِيهِ) جملة مستأنفة، ويكون الضمير في: (نُوحِيهِ)، عائداً على الغيب، أي شأننا أنّنا نوحى إليك الغيب ونعلّمك به؛ ولذلك أتى بالمضارع، ويكون أكثر فائدة من عوده على: (ذَلِكَ)؛ إذ يشتمل ما تقدّم من القصص وغيرها التي يوحىها إليه في المستقبل. وقال العثيمين: (ذَلِكَ) المشار إليه كلّ ما سبق من ذكر قصّة زكريّا وقصّة مريم. وقوله: (مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ): أي من أخبار الشيء الغائب الذي لا يعلم، وليس المراد من وقع في زمنه؛ لأن من وقع في زمنه يعلمونه، لكن المراد: لا يعلمه النبي . صلى الله عليه وسلم . ولا قومه، كما قال تعالى في سورة هود: {تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ} [هود: ٤٩]، إذاً هي غيب نسبي بالنسبة لمن لم تكن في زمنه، أمّا من كانت في زمنه فهي مشاهد، ولكن الرسول . عليه الصلاة والسلام . وقومه كانوا أمّيين لا يعلمون شيئاً عن الأمم السابقة، فأوحى الله إلى نبيه ما أوحى من أخبار السابقين، التي ما كان يعلمها لا هو ولا قومه، وهو دليل على أنه رسول الله حقّاً، وأنّ الوحي يأتيه من الله. وقوله: (نُوحِيهِ إِلَيْكَ): الوحي في اللغة: الإعلام بسرعة وخفاء، فإذا أعلمك إنسان بسرعة على وجه خفي يسمّى في اللغة وحيّاً، ولكنه في الشرع: إخبار الله لنبيّ من أنبيائه بما يشاءه من شرعه، هذا الوحي، ثم إنّ كلّه بتبليغه كان رسولاً، وإلا كان نبيّاً. انتهى كلامه.

(وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُنْفِقُونَ أَفْئَالَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ): الخطاب هنا لنبيّنا محمد ﷺ. (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ): قال ابن كثير: أي ما كنت عندهم يا محمد فتخبرهم عنهم معاينة عمّا جرى، بل أطلعك الله على ذلك كأنك حاضر وشاهد لما كان من أمرهم حين اقترعوا في شأن مريم أيهم يكفلها، وذلك لرغبتهم في الأجر. وقال الألوسي: (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ): أي عند المتنازعين، فالضمير عائداً إلى غير مذكور دلّ عليه المعنى. والمقصود من هذه الجملة: تحقيق كون الأخبار بما ذكر عن وحي على سبيل التهكم بمنكره، كأنه قيل: إنّ رسولنا أخبركم بما لا سبيل إلى معرفته بالعقل مع اعترافكم بأنّه لم يسمعه ولم يقرأه في كتاب، وتنكرون أنّه وحي، فلم يبق مع هذا ما يحتاج إلى النفي سوى المشاهدة التي هي أظهر الأمور انتفاءً؛ لاستحالتها المعلومة عند جميع العقلاء. وتبّه على ثبوت قصّة مريم مع أنّ ما علم بالوحي قصّة زكريّا .

عليه السلام . أيضاً؛ لما أنّ تلك هي المقصودة بالأخبار أولاً، وإنما جاءت القصّة الأخرى على سبيل الاستطراد؛ ولاندراج بعض قصّة زكريّا في ذكر من تكفل، فما خلت الجملة عن تنبيهه على قصّته في الجملة. انتهى كلامه. (إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ): أي يرمونها وي طرحونها للاقتراع. وفي المقصود بالأقلام هنا أربعة أقوال: الأول: أنّها الأقلام التي يكتب بها، قاله ابن عباس، وابن جبير، والسديّ. قال القرطبيّ: وهو أجود؛ لأنّ الأزلّام قد نعى الله عنها فقال {ذَلِكُمْ فَسَنَقْ} [المائدة: ٣]، إلا أنه يجوز أن يكونوا فعلوا ذلك على غير الجهة التي كانت عليها الجاهليّة تفعلها. الثاني: أنّها العصيّ، قاله الربيع بن أنس. الثالث: أنّها القداح، وهو اختيار ابن قتيبة، وكذلك قال الزجاج: هي قداح جعلوا عليها علامات يعرفونها على جهة القرعة. الرابع: أنّها سهامهم التي تكون في النصل يرمون بها، وسميت قلماً؛ لأنها تشبّهه في الاستطالة، ودقّة الرأس. وقال العثيمين: وظاهر القرآن أنّ المراد بالأقلام: الأقلام حقيقة التي يكتب بها، ولا نعدل عن ظاهر القرآن إلا بدليل، هذه هي القاعدة الشرعيّة في تفسير القرآن، بل وفي تفسير الحديث النبويّ، بل وفي كلام الغير حتى كلام الناس يجب أن نعمل بظاهره إلا بدليل. ولكن (إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) كيف ألقوا هذه الأقلام؟ المعروف أنّهم ألقوها في النهر، في الماء الذي يمشي، فما انحبس منها فصاحبه الذي يكفل مريم، وما جرى فهو الذي لا يكفلها، والقرآن ليس فيه بيان ذلك، يعني ليس فيه أنّهم وضعوا هذه الأقلام في النهر، إنما ألقوا أقلامهم على وجه الله أعلم بكيفيّة، من باب الاقتراع - يعني قرعة -، أيهم يكفل مريم، فخرجت القرعة لزكريّا كما قال تعالى في أوّل القصّة: (وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا). انتهى كلامه. (أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ): أي يحضنها ويربيها. قال الرازيّ: فيه حذف والتقدير: يلقون أقلامهم؛ لينظروا أيهم يكفل مريم، وإنما حسن؛ لكونه معلوماً. واختلفوا في السبب الذي لأجله رغبوا في كفالة مريم حتى أدّتهم تلك الرغبة إلى المنازعة، فقال بعضهم: إنّ عمران أباهما كان رئيساً لهم ومقدّماً عليهم، فلأجل حقّ أبيها رغبوا في كفالتها. وقال بعضهم: إنّ أمّها حرّرتها لعبادة الله ولخدمة بيت الله، ولأجل ذلك حرصوا على التكفل بها. وقال آخرون: بل لأنّ في الكتب الإلهيّة كان بيان أمرها وأمر عيسى . عليه السلام . حاصلًا، فتقرّبوا لهذا السبب حتى اختصموا. انتهى كلامه.

(وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ): قال الماورديّ: فيه قولان: أحدهما: أنّهم تشاجروا عليها وتنازعوا فيها طلباً لكفالتها، فقال زكريّا: أنا أحقّ بها؛ لأنّ خالتها عندي، وقال القوم: نحن أحقّ بها؛ لأنها بنت إمامنا وعالمنا، فاقترعوا عليها بإلقاء أقلامهم وهي القداح مستقبلة لجرية الماء، فاستقبلت عصا زكريّا لجرية الماء مصعدة، وانحدرت أقلامهم ففرعهم زكريّا، وهو معنى قوله تعالى: (وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا)، وهذا قول ابن عباس،

وعكرمة، والحسن، والربيع. القول الثاني: أنهم تدافعوا كفالتها؛ لأن زكريّا قد كان كفّل بها من غير اقتراع، ثم لحقهم أزمة ضعف بها عن حمل مؤونتها، فقال للقوم: ليأخذها أحدكم فتدافعوا كفالتها وتمنعوا منها، فأقرع بينهم وبين نفسه فخرجت القرعة له، وهذا قول سعيد. قال الرازي: اختلفوا في أنّ أولئك المختصمين من كانوا؟ فمنهم من قال: كانوا هم خدمة البيت. ومنهم من قال: بل العلماء والأخبار وكتاب الوحي، ولا شبهة في أنّهم كانوا من الخواص وأهل الفضل في الدين والرغبة في الطريق.

قال الله تعالى: {إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ بِشْرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (٤٥):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّه تعالى لما شرح حال مريم في أول أمرها وفي آخر أمرها وشرح كيفية ولادتها لعيسى . عليه السلام .، قال: {إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ..}.

• تفسير الآية:

(إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ): قال مكّي بن أبي طالب: معناه: لم تكن يا مُجّد عندهم إذ يختصمون في أمر مريم من يكفلها حين قالت الملائكة. وقيل: المعنى وما كنت لديهم إذ قالت الملائكة: كذا وكذا إذ يختصمون، فلم تكن يا مُجّد عندهم وقت بشارة الملائكة لمريم، وما قالت وما قيل لها، فإخبارك به يصحّ دعواك في نبوتك. وقال الألوسي: قوله: (إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ) شروع في قصة عيسى . عليه السلام .. والمراد بالملائكة: جبريل . عليه السلام . على المشهور. والقول شفاهي كما رواه ابن أبي حاتم عن قتادة. و(إِذْ) المضافة إلى ما بعدها: بدل من نظيرتها السابقة، بدل كلّ من كلّ. وقيل: بدل اشتغال، ولا يضّرّ الفصل؛ إذ الجملة الفاصلة بين البدل والمبدل منه اعتراض جيء به تقريراً لما سبق وتنبيهاً على استقلاله وكونه حقيقياً بأن يعد على حياله من شواهد النبوة. قالوا: وترك العطف؛ بناء على اتّحاد المخاطب والمخاطب؛ وإيداناً بتقارن الخطابين أو تقاربهما في الزمان. وجوّز أبو البقاء: كون الظرف منصوباً بـ(ادكّر) مقدّراً، وأن يكون ظرفاً لـ(يختصّمون). وقيل: إنه بدل من (إِذْ) المضافة إليه، واعتراض بأنّ زمن الاختصاص قبل زمن البشارة بمدة فلا تصحّ هذه البدلية، والتزام أنه بدل غلط؛ إذ لا يقع في فصيح

الكلام، وأجيب: بأنه يعتبر زمان ممتد يقع الاختصاص في بعضه والبشارة في بعض آخر، وبهذا الاعتبار يصح أن يقال: إنهما في زمان واحد، كما يقال: وقع القتال والصلح في سنة واحدة مع أن القتال واقع في أولها مثلاً والصلح في آخرها، قيل: ولا يحتاج إلى هذا على الاحتمال الثاني مما ذكره أبو البقاء؛ بناء على ما روي عن الحسن أن مريم كانت عاقلة في حال الصغر، فيحتمل أنها وردت عليها البشرى إذ ذاك، وفيه بُعد، بل الآثار ناطقة بخلافه. وقال العثيمين: قوله: (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ): يعني اذكر إذ قالت الملائكة: يا مريم، والمراد جنس الملائكة، والمشهور أنه جبريل. عليه السلام..

(يَمْرِمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ): قال ابن الجوزي: في المراد بالكلمة هاهنا ثلاثة أقوال: أحدها: أنه قول الله له: (كُنْ) فكان، قاله ابن عباس، وقتادة. الثاني: أنها بشارة الملائكة لمريم بعيسى، حكاه أبو سليمان. الثالث: أن الكلمة اسم لعيسى، وسمي كلمة؛ لأنه كان عن الكلمة. وقال القاضي أبو يعلى: لأنه يهتدى به كما يهتدى بالكلمة من الله. وقال أبو حيان: الكلمة من الله هو عيسى. عليه السلام.. سمي كلمة؛ لصدوره بكلمة: كُنْ بلا أب. قاله قتادة. وقيل: لتسميته المسيح، وهو كلمة من الله، أي من كلام الله. وقيل: لوعده الله به في كتابه التوراة والكتب السابقة. وقيل: لأن الله يهدي بكلمته. وقيل: لأنه جاء على وفق كلمة جبريل، وهو: {إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا} [مريم: ١٩]، فجاء على الصفة التي وصف. وقيل: سمّاه الله بذلك كما سمى من شاء من سائر خلقه بما شاء من الأسماء، فيكون على هذا علماً موضوعاً له لم تلحظ فيه جهة مناسبة. وقيل: الكلمة هنا لا يراد بها عيسى، بل الكلمة بشارة الملائكة لمريم بعيسى. وقيل: بشارة النبي لها. وقال العثيمين: معنى البشارة في الأصل: الإخبار بما يسرّ، وأنها قد تطلق على الإخبار بما يسوء، بجامع أن كل ما يسرّ وما يسوء يغيّر البشارة ويؤثر فيها. وقوله: (بِكَلِمَةٍ) تحتمل وجهين: الوجه الأول: أن الكلمة هي المبشّر به، كما تقول: بشّرتك بولد، فتكون الكلمة هي المبشّر به. والوجه الثاني: أن المراد بالكلمة هنا: الصيغة التي حصلت بها البشارة، أي يبشرك بشارة عن طريق النطق بها، كما تقول: بشّرتك بالقول لا بالكتابة، أي أن الوسيلة التي حصلت بها البشارة هي الكلمة، يعني أن الله قال كلمة فيها البشرى بالمسيح عيسى ابن مريم، فالوجهان محتملان. أمّا على الاحتمال الثاني فلا إشكال أن تقع البشارة بالنطق. لكن على الوجه الأول أن الكلمة هي المبشّر به، فكيف يكون المبشّر به كلمة مع أنه إنسان؟ أجاب العلماء عن ذلك: بأنه أطلق عليه الكلمة؛ لأنه كان بالكلمة لا بالوسائل الحسيّة المعلومة؛ لأن الولد في العادة يأتي بواسطة النكاح، لكنه لم يأت بالنكاح بل أتى بالكلمة؛ فلهذا صحّ أن يطلق عليه الكلمة. و(من): إمّا ابتدائية، وإمّا بيائية، يعني

بكلمة صادرة من الله بأن قال: كن فكان، نظير هذه الآية قوله تعالى: {وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ} [الجاثية: ١٣]، هل يدّعي أحد أنّ ما في السموات وما في الأرض بعض من الله؟ لا، حتى النصرانيّ لا يدّعي ذلك، لكن هنا (من) إمّا للابتداء يعني ابتداء التسخير من الله، أو للبيان، بيان من المسخّر، أو من جاء بهذا التسخير. انتهى كلامه.

(أَسْمُهُ الْمَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ): قال الواحديّ: إن قيل: كيف أخبر أنّ اسمه المسيح، وقدمه على اسمه المعروف، وهو عيسى، وإنما لُقّب بالمسيح بعد نفاذ التسمية له بعيسى؟ قيل: إنّ الأسماء ألقاب عُلقّت على المسمّيات؛ للفصل بين الأعيان، فإذا عُلق الاسم على المولود في وقت ولادته، ثمّ شُهر بعد علوّ سنّه بلقب، كان اللقبُ أغلبَ عليه من الاسم؛ لأن من يعرفه به أكثر ممّن يعرفه باسمه الحقيقيّ؛ فلهذه العلّة قدّم المسيح على عيسى، ألا ترى أنّ ألقاب الخلفاء أشهر وألزم لهم من أسمائهم؟! وقال القرطبيّ: لم يقل: اسمها؛ لأن معنى (كَلِمَة): معنى ولد. وقال الرازيّ: لم قال: (أَسْمُهُ الْمَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ)؟ والاسم ليس إلا عيسى، وأمّا المسيح فهو لقب، وأمّا ابن مريم فهو صفة. الجواب: الاسم علامة المسمّى ومعرف له، فكأنّه قيل: الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة. وقال ابن كثير: (أَسْمُهُ الْمَسِيحُ): أي يكون مشهوراً بهذا في الدين، ويعرفه المؤمنون بذلك. انتهى كلامه. وفي سبب تسمية عيسى بالمسيح اثنا عشر قولاً: الأوّل: أنه لم يكن لقدمه أخمص، والأخمص: ما يتجافى عن الأرض من باطن القدم، رواه عطاء عن ابن عباس. الثاني: أنّه كان لا يمسح بيده ذا عاهة إلا برأ، رواه الضحّاك عن ابن عباس. الثالث: أنّه مسح بالبركة، قاله الحسن، وسعيد. الرابع: أنّ معنى: المسيح: الصديق، قاله مجاهد، وإبراهيم النخعيّ، وذكره البيهقيّ. قال أبو سليمان الدمشقيّ: ومعنى هذا: أنّ الله مسحه، فطهره من الذنوب. وقال ابن الأعرابيّ: المسيح: الصديق، والمسيح: الأعور، وبه سمّي الدجال. الخامس: أنّه كان يمسح الأرض، أي يقطعها، ذكره ثعلب، أي أنّه كان كثير السياحة. السادس: أنّه خرج من بطن أمّه ممسوحاً بالدهن، قاله أبو سليمان الدمشقيّ، وحكاه ابن القاسم. السابع: قيل: لأن الجمال مسحة، أي أصابه وظهر عليه. قال أبو الهيثم: المسيح ضدّ المسيخ؛ يقال: مسحه الله: أي خلقه خلقاً حسناً مباركاً، ومسحه: أي خلقه خلقاً ملعوناً قبيحاً. الثامن: إنّما سمّي بذلك؛ لأنه مسح بالطهر من الذنوب. التاسع: لأن جبريل مسحه بجناحه حتى لم يكن للشيطان عليه سبيل. العاشر: ذكر ابن حبيب عن ابن عباس أنه قال: المسيح تفسيره الملك. وفسّره ابن حبيب فقال: سمّي ملكاً؛ لأنه ملك إِبْرَاء الأكمه والأبرص وأحيى الموتى، وغير ذلك من الآيات. الحادي عشر: قال الزمخشريّ في الكشاف: هو لقب من الألقاب

المشرفة، ومعناه باللغة العبرية: المبارك. الثاني عشر: لمسحة من الأقدار التي تنال المولودين؛ لأن أمه كانت لا تحيض ولم تدنس بدم نفاس. (عيسى ابن مريم): قال ابن الجوزي: إنما نسبته إلى أمه؛ لينفي ما قال عنه الملحدون من النصارى؛ إذ أضافوه إلى الله تعالى. وقال ابن كثير: نسبة إلى أمه حيث لا أب له. وقال القاسمي: وإنما قال: (ابن مريم) مع كون الخطاب لها؛ تنبيهاً على أنه يولد من غير أب، فلا ينسب إلا إلى أمه، وبذلك فضلت على نساء العالمين. وقال صديق خان: فإن قلت: هذه ثلاثة أشياء: (المسيح عيسى ابن مريم): الاسم والكنية واللقب، قلت: المراد اسمه الذي يتميز به عن غيره، وهو لا يتميز إلا بمجموع الثلاثة، وبهذا تعلم أنّ الخبر عن اسمه إنما هو مجموع الثلاثة من حيث المعنى لا كل واحد منهما على حiale، فهذا على حد: الرمان حلو حامض. وقال العثيمين: الاسم عيسى. واللقب: المسيح. والكنية: ابن مريم. واختار الله له اسم المسيح؛ لأنه كان لا يمسخ ذا عاهة إلا برأ، أو لكثرة مسحه الأرض وسيره فيها، أو من المسحة وهي الجمال، والمعنى الأول أشهر، يعني أنه لا يمسخ ذا عاهة إلا برأ، فهو يبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي الموتى ويخرجهم من قبورهم، وهذه الأمور لا تتم لأحد أبداً إلا بإذن الله. والمسيح فعيل بمعنى فاعل، إلا على قول من يقول: إنّ المراد بذلك المسح من الجمال، فهذا يكون بمعنى مفعول. ولم ينسبه إلى أب؛ لأنه لا أب له، لكن لماذا نسبته إلى أمه؟ الجواب: إشارة إلى أن لا يقول قائل: إنه ينسب إلى كافله زكريّا، فبدأت الملائكة ويثبت أنّ هذا الرجل ينسب إلى أمه، عيسى ابن مريم.

(وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ): قال السمرقندي: (وَجِيهًا): أي ذا جاه. (فِي الدُّنْيَا): له منزلة. (وَالْآخِرَةِ): وفي الآخرة له منزلة كذلك. وقال مقاتل: فيها تقديم، يعني وجيهًا في الدنيا (وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) في الآخرة عند ربّه. وقال الكلبي: (وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا): يعني في أهل الدنيا بالمنزلة. (وَالْآخِرَةِ): أي وفي الآخرة من المقرّبين في جنة عدن. وقال ابن الجوزي: قال ابن زيد: الوجيه في كلام العرب: المحبّب المقبول. وقال ابن قتيبة: الوجيه: ذوالجاه. وقال الزجاج: هو ذو المنزلة الرفيعة عند ذوي القدر والمعرفة. وقال الرازي: أي ذو الجاه والشرف والقدر، يقال: وجه الرجل، يوجه وجاهة هو وجيه، إذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان. وقال بعض أهل اللغة: الوجيه: هو الكريم؛ لأن أشرف أعضاء الإنسان وجهه، فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال. وقال القرطبي: (وَجِيهًا): أي شريفاً ذا جاهٍ وقدر. وقال ابن جرير: وجاهته في الدنيا: النبوة، وفي الآخرة: الشفاعة وعلو الدرجة في الجنة. وقال ابن كثير: أي له وجاهة ومكانة عند الله في الدنيا بما يوحيه الله إليه من الشريعة، وينزله عليه من الكتاب، وغير ذلك ممّا منحه الله به، وفي الدار الآخرة يشفع عند الله فيمن يأذن له فيه، فيقبل منه أسوة بإخوانه من أولي العزم. وقال الشوكاني:

الوجهية: ذو الوجهة، وهي القوة والمنعة. وقال الألوسي: الوجهية: ذو الجاه والشرف والقدر. وقيل: الكريم على من يسأله، فلا يرد؛ لكرم وجهه عنده خلاف من يبذل وجهه للمسألة فيردّ، ووجهته في الدنيا: بالنبوة والتقدم على الناس، وفي الآخرة: بقبول شفاعته وعلو درجته. وقيل: وجهته في الدنيا: بقبول دعائه بإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص. وقيل: بسبب أنه كان مبرء من العيوب التي افتراها اليهود عليه، وفي الآخرة ما تقدم، وليست الوجهة بمعنى الهيئة والبرّة؛ ليقال: كيف كان وجهها في الدنيا مع أنّ اليهود قاتلهم الله. عاملوه بما عاملوه على أنّه لو كان المعنى على ذلك لا تقدح تلك المعاملة فيه كما لا تقدح على التقادير الأوّل كما لا يخفى على المتأمل. وقال السعدي: أي له الوجهة العظيمة في الدنيا، جعله الله أحد أولي العزم من المرسلين أصحاب الشرائع الكبار والأتباع، ونشر الله له من الذكر ما ملأ ما بين المشرق والمغرب، وفي الآخرة وجيها عند الله يشفع أسوة إخوانه من النبيين والمرسلين، ويظهر فضله على أكثر العالمين، فلهذا كان من المقرّبين إلى الله، أقرب الخلق إلى ربّهم، بل هو من سادات المقرّبين. وقال العثيمين: الوجهية: هو ذو الجاه، وهو الشرف والمكانة والسيادة، وقد كان كذلك. عليه السلام، أمّا وجهته في الدنيا؛ فلأنه كان أحد الرسل الكرام، بل هو من أولي العزم، وأولو العزم هم أعظم الناس جاهًا في الدنيا والآخرة، كما تعالى عن موسى: {وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا} [الأحزاب: ٦٩]، وأمّا وجهته في الآخرة؛ فلأنه من أولي العزم من الرسل الذين هم بأعلى درجات الجنّة، ولهم بالآخرة مقامات لا تكون لغيرهم. أولو العزم هم الخمسة الذين ذكروا في آيتين من القرآن الكريم، وبعضهم جعل (من) بيانية، وعلى هذا يكون جميع الرسل من أولي العزم، لكن المشهور الأوّل. وأولو العزم خمسة مذكورون في آيتين من القرآن: الأولى في قوله: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} [الشورى: ١٣]. والثانية في قوله: {وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا} [الأحزاب: ٧].

(وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ): قال الواحدي: أي إلى ثواب الله وكرامته. وقال الألوسي: أي عند الله يوم القيامة، قاله قتادة. وقيل: هو إشارة إلى رفعه إلى السماء وصحبته الملائكة. وقيل: من المقرّبين من الناس بالقبول والإجابة، وهو معطوف على (وجيهاً): أي ومقرّباً من جملة المقرّبين. وقال العثيمين: (وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ): هذا وصف ثالث، أنّ عيسى من المقرّبين إلى الله في الدنيا والآخرة؛ لأن المقرّب يكون مقرّباً في الدنيا، ويكون كذلك مقرّباً في الآخرة. وهذا الوصف حاصل لغيره من الأنبياء أولي العزم من الرسل لا شك.

قال الله تعالى: {وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ (٤٦)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: ولما كان ذلك قد لا يقتضي خرق العادات قال: {وَيُكَلِّمُ النَّاسَ..}.

• تفسير الآية:

{وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا}: المهد: مضجع الصبي في رضاعه، ومهدت الأمر: هيأته ووطأته. والكهل: هو من كان بين سنّ الشباب والشيخوخة. قال ابن الجوزي: فإن قيل: قد علم أنّ الكهل يتكلّم، فعنه ثلاثة أجوبة: أحدها: أنّ هذا الكلام خرج مخرج البشارة بطول عمره، أي أنّه يبلغ الكهولة. وقد روي عن ابن عباس أنه قال: (وَكَهْلًا) قال: ذلك بعد نزوله من السماء. الثاني: أنّه أخبرهم أنّ الزمان يؤثّر فيه، وأنّ الأيام تنقله من حال إلى حال، ولو كان إلهاً لم يدخل عليه هذا التغير، ذكره ابن جرير الطبري. الثالث: أنّ المراد بالكهل: الحليم، قاله مجاهد. وقال الرازي: في المهد قولان: أحدهما: أنّه حجر أمّه. الثاني: هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع، وكيف كان المراد منه: فإنّه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها إلى المهد، ولا يختلف هذا المقصود سواء كان في حجر أمّه أو كان في المهد. والكهل في اللغة: ما اجتمع قوّته وكمل شبابه، وهو مأخوذ من قول العرب: اكتهل النبات إذا قوي وتمّ. وقال القرطبي: {وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا}: يقول: يكلم الناس في المهد آية، ويكلّمهم كهلاً بالوحي والرسالة. وقال أبو العباس: كلمهم في المهد حين برأ أمّه فقال: {إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ} [مريم: ٣٠]. وأمّا كلامه وهو كهل: فإذا أنزله الله من السماء أنزله على صورة ابن ثلاثٍ وثلاثين سنة وهو الكهل، فيقول لهم: (إِنِّي عبد الله) كما قال في المهد. وقال ابن كثير: أي يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له في حال صغره، معجزة وآية، وفي حال كهولته حين يوحي الله إليه بذلك. وقال الثعالبي: اختلف الناس في حدّ الكهولة، فقليل: الكهل: ابن أربعين. وقيل: ابن خمسة وثلاثين. وقيل: ابن ثلاثة وثلاثين. وقيل: ابن اثنين وثلاثين، هذا حدّ أولها، وأمّا آخرها، فاثنتان وخمسون، ثم يدخل سنّ الشيخوخة. وقال الألوسي: {وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا}: عطف على الحال الأولى أيضاً، وعطف الفعل على الاسم؛ لتأويله به سائغ شائع. وهو في القرآن كثير.. والظرف حال من الضمير المستكنّ في الفعل ولم يجعل ظرفاً لغواً متعلقاً به مع صحته؛ لعطف (وَكَهْلًا) عليه. والمراد: يكلمهم حال كونه طفلاً

وكهلاً، والمقصود: التسوية بين الكلام في حال الطفولة وحال الكهولة، وإلا فالكلام في الثاني ليس ممّا يختصّ به . عليه السلام .، وليس فيه غرابة، وعلى هذا فالجموع حال لا كلٌّ على الاستقلال. وقيل: إنّ كلاًّ منهما حال، والثاني: تبشير ببلوغ سنّ الكهولة، وتحديد لعمره. والمهد: مقرّ الصبيّ في رضاعه، وأصله مصدر سميّ به. وكان كلامه في المهد ساعة واحدة بما قصّ الله لنا، ثم لم يتكلّم حتى بلغ أوان الكلام، قاله ابن عباس. وقيل: كان يتكلّم دائماً، وكان كلامه فيه تأسيساً لنبوته وإرهاصاً لها. وقال السعديّ: (وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا): هذا غير التكليم المعتاد، بل المراد: يكلم الناس بما فيه صلاحهم وفلاحهم، وهو تكليم المرسلين، ففي هذا إرساله ودعوته الخلق إلى ربّهم. وفي تكليمهم في المهد آية عظيمة من آيات الله ينتفع بها المؤمنون، وتكون حُجّة على المعاندين، أنّه رسول ربّ العالمين، وأنّه عبد الله؛ وليكون نعمة وبراءة لوالدته ممّا رميت به. وقال ابن عاشور: وحُصّ تكليمه بحالين: حال كونه في المهد، وحال كونه كهلاً، مع أنّه يتكلّم فيما بين ذلك؛ لأنّ لذيّنك الحالين مزيد اختصاص بتشريف الله إيّاه، فأما تكليمه الناس في المهد؛ فلأنه خارق عادة؛ إرهاصاً لنبوته. وأما تكليمهم كهلاً فمراد به: دعوته الناس إلى الشريعة. فالتكليم مستعمل في صريحه وفي كنياته باعتبار القرينة المعيّنة للمعنيين وهي ما تعلّق بالفعل من المجرورين. وقال العثيمين: (وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ): أي في حال الصغر. وأصل المهد أو المهاد: الفراش يوضع للإنسان فيطؤه ويستريح عليه، وقوله: (في الْمَهْدِ): أي في الفراش وهو صغير، وهذا من آيات الله؛ لأن العادة التي أجرى الله البشر عليها أن لا يتكلّم أحد إلا في سنّ معيّن، أمّا في المهد فلم يتكلّم إلا ثلاثة، منهم عيسى ابن مريم، وتكلّم بكلام من أبلغ الكلام، قال تعالى: {فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا} (٢٩) قَالَ إِيَّيْ عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (٣٠) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (٣١) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْ لِي جَبَرًا شَقِيًّا (٣٢) وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا } [مريم]؛ ولهذا كانت آيات عيسى . عليه السلام . كلّها تدور حول خوارق العادات في الأمور الكونيّة، فهو نفسه آية خُلق بلا أب، وكلم الناس في المهد، ويصنع من الطين كهينة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً، ويبرئ الأكمه والأبرص ولا أحد يبرئهما من الأطباء، ويحيي الموتى ويخرجهم من القبور، قال أهل العلم: لأنه بعث في زمن ترقّى فيه الطبّ ترقياً عظيماً، فجاء بآيات من جنس الآيات التي فيها إعجازهم، ومن جنس الأعمال التي يعملونها؛ ليكون ذلك أبلغ في الإعجاز، كما جاء موسى . عليه السلام . بالعصا واليد التي تبطل سحر السحرة، وكان السحر في وقته قد زاد وانتشر، وكما أتى مُحمَّد ﷺ بكلام هو أبلغ الكلام وأفصحه لانتشار

الفصاحة في زمنه وعهده، حتى يعجز هؤلاء البلغاء ويتبين أنه ليس من كلام البشر. وقوله: (وَكَهْلًا): يعني ويكلمهم وهو كهل من الحادية والثلاثين إلى الأربعين، وفي هذه الحال ليس غريباً أن يكلم الناس، ولكنه أتى بها لفائدة، وهي أنّ كلامه في المهد ككلامه وهو كهل، يعني ليس ككلام الصبي الذي يتكلم في المهد كلام أطفال، بل كلامه فصيح من أبلغ الكلام كما يتكلم به وهو كهل. انتهى كلامه.

(وَمِنَ الصَّالِحِينَ): قال الرازي: فإن قيل: كون عيسى كلمة من الله، وكونه وحيها في الدنيا والآخرة، وكونه من المقرّين عند الله، وكونه مكلماً للناس في المهد، وفي الكهولة، كلّ واحد من هذه الصفات أعظم وأشرف من كونه صالحاً، فلم ختم الله أوصاف عيسى بقوله: (وَمِنَ الصَّالِحِينَ)؟ قلنا: إنّه لا رتبة أعظم من كون المرء صالحاً؛ لأنه لا يكون كذلك إلا ويكون في جميع الأفعال والتروك مواظباً على النهج الأصح، والطريق الأكمل، ومعلوم أنّ ذلك يتناول جميع المقامات في الدنيا والدين في أفعال القلوب، وفي أفعال الجوارح، فلما ذكر الله بعض التفاصيل أردفه بهذا الكلام الذي يدلّ على أرفع الدرجات. وقال ابن كثير: (وَمِنَ الصَّالِحِينَ): أي في قوله وعمله، له علم صحيح، وعمل صالح. وقال صديق خان: إنّما ختم أوصافه بالصالح؛ لأنه لا يسمّى المرء صالحاً حتى يكون مواظباً على النهج الأصح والطريق الأكمل في جميع أحواله، وذلك يتناول جميع المقامات في الدين والدنيا في أفعال القلوب وفي أفعال الجوارح؛ ولهذا قال سليمان بعد النبوة: {وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ} [النمل: ١٩]. وقال ابن عاشور: (وَمِنَ الصَّالِحِينَ): أي الذين صفتهم الصلاح لا تفارقهم. والصلاح: استقامة الأعمال وطهارة النفس، قال إبراهيم . عليه السلام .: {رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ} [الصفات: ١٠٠]. وقال العثيمين: (وَمِنَ الصَّالِحِينَ): وهو من الصالحين، وسبق لنا أنّ الصالح: من صلحت سريره وعلايته، يعني ظاهره وباطنه. باطنه: بالإخلاص لله والطهارة من كلّ شرك ونفاق وشكّ وأحقاد وبغضاء للمؤمنين وما أشبه ذلك. وظاهره: بالمتابعة للرسول . عليه الصلاة والسلام . وعدم الابتداع، فهو . عليه السلام . من الصالحين الذين صلحت ظواهرهم وبواطنهم، وإن شئت فقل: سرائرهم وعلايتهم.

قال الله تعالى: {قَالَتْ رَبِّ أَلَيْسَ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٤٧)}:

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: لما أخبرت الملائكة مريم أنّ الله بشّرها بالمسيح، نادى ربّها، وهو الله، مستفهمة على طريق التعجّب من حدوث الولد من غير أبٍ: {قَالَتْ رَبِّ أَلَيْسَ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ..}.

• تفسير الآية:

{قَالَتْ رَبِّ أَلَيْسَ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ}: قال البغوي: (قَالَتْ رَبِّ): أي يا سيّدي، تقوله لجبريل. وقيل: تقول لله عزّ وجلّ. (أَلَيْسَ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ): أي ولم يصبني رجل، قالت ذلك تعجباً؛ إذ لم تكن جرت العادة بأن يولد ولد لا أب له. وقال ابن الجوزي: في علّة قولها: (رَبِّ أَلَيْسَ لِي وَلَدٌ) قولان: أحدهما: أنّها قالت هذا تعجباً واستفهاماً، لا شكّاً وإنكاراً، وعلى هذا الجمهور. الثاني: أنّ الذي خاطبها كان جبريل، وكانت تظنّه آدمياً يريد بها سوء؛ ولهذا قالت له: {إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ نَفِيّاً} [مريم: ١٨]، فلمّا بشّرها لم تتيقّن صحّة قوله؛ لأنها لم تعلم أنّه ملك، فلذلك قالت: (أَلَيْسَ لِي وَلَدٌ). قاله ابن الأنباري. (وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ): أي ولم يقربني زوج. والمسّ: الجماع، قاله ابن فارس. وسَمِيَ البشر بشراً؛ لظهورهم. وقال القرطبي: (قَالَتْ رَبِّ): أي يا سيّدي. تخاطب جبريل. عليه السّلام؛ لأنه لما تمثّل لها قال لها: {إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا} [مريم: ١٩]. وقولها: (وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ) يشمل الحرام والحلال، تقول: العادة الجارية التي أجراها الله في خلقه أنّ الولد لا يكون إلا عن نكاح أو سفاح. وقيل: ما استبعدت من قدرة الله شيئاً، ولكن أرادت كيف يكون هذا الولد، أمّن قبل زوج في المستقبل أم يخلقه الله ابتداءً؟. وقال أبو حيان: (قَالَتْ رَبِّ): نادى ربّها، وهو الله، مستفهمة على طريق التعجّب من حدوث الولد من غير أبٍ؛ إذ ذاك من الأمور الموجبة للتعجّب، وهذه القضية أعجب من قضية زكريّا؛ لأنّ قضية زكريّا حدث منها الولد بين رجل وامرأة، وهنا حدث من امرأة بغير واسطة بشر؛ ولذلك قالت: (وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ). وقيل: استفهمت عن الكيفية، كما سأل زكريّا عن الكيفية، وتقديره: هل يكون ذلك على جري العادة بتقدم وطء؟ أمّ بأمر من قدرة الله؟. وقال الأنباري: لما خاطبها جبريل ظنّته آدمياً يريد بها سوء؛ ولهذا قالت: {إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ نَفِيّاً}.

[مريم: ١٨]، فلما بشرها لم تتيقن صحة قوله؛ لأنها لم تعلم أنه ملك، فقالت: (رَبِّ أُنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ). انتهى. ومن ذهب إلى أن قولها: (رَبِّ)، وقول زكريّا: (رَبِّ)، إنما هو نداء لجبريل لما بشرهما، ومعناه: يا سيدي فقد أبعد. وقال الزمخشري: هو من بدع التفاسير. انتهى كلام أبي حيّان. وقال الألوسي: (قَالَتْ): استئناف مبني على السؤال، كأنه قيل: فماذا كان منها حين قالت لها الملائكة ذلك؟ فقيل: (قَالَتْ رَبِّ أُنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ)، ويحتمل أن يكون الاستفهام مجازياً والمراد: التعجب من ذلك والاستبعاد العادي، ويحتمل أن يكون حقيقياً على معنى أنه يكون بتزوّج أو غيره، وقيل: يحتمل أن يكون استفهاماً عن أنه من أي شخص يكون. والمسيح هنا كناية عن الوطاء، وهذا نفي عام للتزوّج وغيره. والبشر يطلق على الواحد والجمع. والتذكير؛ للعموم، والمراد عموم النفي لا نفي العموم. وسمي بشراً؛ لظهور بشرته، أو لأن الله باشر أباه وخلق به يديه. وقال صديق خان: (قَالَتْ): أي على طريقة الاستبعاد العادي. (رَبِّ أُنَّى): أي كيف. (يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ): أي والحال أنه على حالة منافية للحالة المعتادة من كون له أب ولم يصبني رجل بتزوّج ولا غيره. وقال ابن عاشور: قوله: (قَالَتْ رَبِّ) جملة معترضة، من كلامها، بين كلام الملائكة. والنداء للتحسر وليس للخطاب؛ لأنّ الذي كلمها هو الملك، وهي قد توجهت إلى الله. والاستفهام في قولها: (أُنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ) للإنكار والتعجب؛ ولذلك أجيب جوابين: أحدهما: قوله: (كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ)، فهو رفع إنكارها. والثاني قوله: (إِذَا قَضَى أَمراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)؛ لرفع تعجبها. وقال العثيمين: (قَالَتْ رَبِّ أُنَّى يَكُونُ): هي الآن تخاطب الله، والذي كان يخاطبها الملائكة أو جبريل، لكنّها لما قالوا: (إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ) وعلمت أنّ الأمر من الله وجهت الخطاب إليه سبحانه، فقالت: (رَبِّ أُنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ)، وتأمّل هذا الاستعطاف منها حيث قالت: (رَبِّ)، ومعلوم أنّ كلمة (رَبِّ) هنا مضافة إلى ياء المتكلّم التي حذف؛ للتخفيف وأصلها (رَبِّي). وقولها: (أُنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ): هذا استفهام يعني: من أين يكون لي الولد ولم يمسنني بشر، وهذا الاستفهام ليس على سبيل الشك، وليس على سبيل الاستبعاد، ولكنه على سبيل الاستثبات وزيادة الطمأنينة، كقول إبراهيم الخليل - عليه السلام -: {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى} [البقرة: ٢٦٠]. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: زكريّا قال: {رَبِّ أُنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ} أي ذكر؛ لأن البشارة جاءت بيحيى، ويحيى ذكر. أمّا مريم فقالت: {رَبِّ أُنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ}؛ لأنه جاء في الآية: {بِكَلِمَةٍ مِنْهُ} والكلمة أعم من الغلام؛ لذا جاء الردّ بكلمة (وَلَدٌ)؛ لأن الولد يُطلق على الذكر والأنثى وعلى المفرد والجمع فهو أعمّ فناسب الأعمّ الأعمّ.

(قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ): قال ابن عطية: جاءت العبارة في أمر زكريّا: (يَفْعَلُ)، وجاءت هنا: (يَخْلُقُ)؛ من حيث إنّ أمر زكريّا داخل في الإمكان الذي يتعارف وإن قلّ، وقصة مريم لا تتعارف البتّة، فلفظ الخلق أقرب إلى الاختراع، وأدّل عليه. وقال ابن الجوزي: (كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ): أي بسبب، وبغير سبب. وقال ابن كثير: صرح ههنا بقوله: (يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ)، ولم يقل: (يَفْعَلُ)، كما في قصة زكريّا، بل نصّ ههنا على أنه يخلق؛ لئلا يبقى لمبطل شُبّهة. وقال ابن عاشور: وجملته: (قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ) جواب استفهامها. ولم تُعْطَفْ؛ لأنّها جاءت على طريقة المحاورات. والقاتل لها هو الله بطريق الوحي. واسم الإشارة في قوله: (كَذَلِكَ) راجع إلى معنى المذكور في قوله: (إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ..)، أي مثل ذلك الخلق المذكور يخلق الله ما يشاء. وتقديم اسم الجلالة على الفعل في قوله: (اللَّهُ يَخْلُقُ)؛ لإفادة تقوي الحكم وتحقيق الخبر. وقال العثيمين: (قَالَ كَذَلِكَ): قال الله؛ لأنها نادى الله بقولها: (رَبِّ أَتَى يَكُونُ لِي وَلَدٌ). (قَالَ كَذَلِكَ): يعني الأمر كذلك، فالجار والمجرور خبر لمبتدأ محذوف تقديره (الأمر)، وعلى هذا فيحسن الوقوف هنا، أي يحسن أن تقف فتقول: (كَذَلِكَ)، ثم تبتدئ فتقول: (اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ)، وهذا التركيب له نظائر في القرآن، مثل قوله: {كَذَلِكَ وَرَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ} [الدخان: ٥٤]، وإنما تأتي هذه الصيغة؛ للتقرير والتثبيت، يعني الأمر مثلما وقع تمامًا. وقوله: (اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ): أي أنّ الله يخلق ما يشاء سواء كان على وفق العادة أو على خلاف العادة، فيعسى جاء على خلاف العادة، لكن مثله عند الله كمثّل آدم خلقه من تراب، أي خلق آدم من تراب، ثم قال له كن فيكون، فالله على كل شيء قدير. وقد ذكر أهل العلم: أنّ البشر منهم من خلق بلا أمّ ولا أب، ومنهم من خلق من أمّ بلا أب، ومنهم من خلق من أب بلا أمّ، وأكثر الخلق من أمّ وأب، فالذي خلق من غير أمّ ولا أب (آدم)، ومن أب بلا أمّ (حواء) امرأة آدم، ومن أمّ بلا أب (عيسى)، وسائر الناس من أب وأمّ. وقوله: (مَا يَشَاءُ): أي الذي يشاء كمّا وكيفّا وعلى سبب معلوم وعلى سبب غير معلوم، فالله لا معقّب لحكمه، يخلق ما يشاء، قلنا: بالكميّة والكيفيّة والسبب المعلوم والسبب غير المعلوم، وأيضًا النوعيّة، والنوعيّة ما أكثر أنواع الخلق لا يحصيها الإنسان فضلًا عن أفرادها، وما أكثر الخلق، لو أردت أن تحصي الخلائق ما استطعت، والله قد أحصاهم ورزقهم وأمدّهم وأعدّ كلّ مخلوق لما خلق له، قال فرعون: {قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى (٤٩) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} [طه]، كلّ شيء أعطاه الله خلقه المناسب له ثم هداه لما خلق له. وقال فاضل السامرائي: في يحيى قال:

{كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ}؛ لأن الإيجاد من أبوين أسهل عقلا فناسبه مجرد الفعل، بينما في عيسى قال: {كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ}؛ لأن الإيجاد من أم فقط أصعب عقلا فناسبه الخلق لا مجرد الفعل.

(إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ): قال النسفي: أي إذا قدر تكوّن شيء كونه من غير تأخير، لكنّه عبر بقوله: (كُنْ)؛ إخباراً عن سرعة تكوّن الأشياء بتكوينه. وقال العثيمين: (إِذَا قَضَىٰ): أي قضاءً كونيّاً؛ لأن القضاء له معنيان: كونيّ، وشرعيّ، فمن أمثلة الشرعي: قوله تعالى: {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} [الإسراء: ٢٣]، ومن أمثلة الكونيّ قوله تعالى: {وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ..} [الإسراء: ٤]، ولا يصحّ شرعاً؛ لأن الله لا يقضي شرعاً بالفساد أبداً، فهو لا يجب الفساد لكنه قضاء كونيّ. والفرق بين القضاءين الكونيّ والشرعيّ: أنّ القضاء الشرعيّ متعلّق بما يحبّه الله من فعل المأمور أو ترك المحذور. والقضاء الشرعيّ قد يقع وقد لا يقع، قد يقع من المقضي عليه وقد لا يقع. وأمّا القضاء الكونيّ فيتعلّق فيما أحبه الله وفيما لا يحبّه الله، ولا بدّ أن يقع من المقضي عليه.

قال الله تعالى: {وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ} (٤٨):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أجاب الله مريم عمّا شغل قلبها من العجب فتفرّغ الفهم أخذ في إكمال المقال بقوله: {وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ}.

• تفسير الآية:

{وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ}: (وَيُعَلِّمُهُ): قال العثيمين: الضمير يعود على عيسى . عليه السلام .، والفاعل هو الله، يعلمه الكتاب؛ لأن عيسى كغيره من البشر لا يعلم إلا ما علّمه الله، قال تعالى: {عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا} (٢٦) إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ (٢٧) { [الجنّ]. انتهى كلامه. (الْكِتَابُ): في المراد بالكتاب هنا ثلاثة أقوال: الأول: أي كُتُبُ النبيّين وعلمهم، قاله ابن عباس. الثاني: كتاب منزل غير معيّن. الثالث: أي الكتابة، قاله ابن جريج، ومقاتل. قال العثيمين: (الْكِتَابُ) بمعنى المكتوب، وهل المراد أنه يعلمه الكتابة، يعني يحسن الخط، أو المراد أنه يعلمه الكتب السابقة؟

الجواب: كلاهما لا يتنافيان، علّمه الكتابة فكتب، وعلّمه الكتب السابقة. انتهى كلامه. (وَالْحِكْمَةُ): في المراد بالحكمة هنا ثمانية أقوال: الأول: الفقه، وقضاء النبيين. الثاني: السنّة التي توحى إليه. الثالث: أي تهذيب الأخلاق. الرابع: أي العمل. الخامس: أي الإصابة في القول والفعل. السادس: العقل. السابع: أي معرفة أسرار الشرع. الثامن: البيان باللسان. قال العثيمين: (وَالْحِكْمَةُ): يعني الشريعة؛ لأن الشريعة من الله، وكلّ ما كان من الله فهو متضمّن للحكمة، قال تعالى لنبيّنا ﷺ: {وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا} [النساء: ١١٣]، فالحكمة: هي الشرع، وهو موافق لمن فسّر ذلك بالسنّة؛ لأن سنّة النبي ﷺ هي شرعه الذي جاء به من الله، فعلمه الله الحكمة. و(أل) في (الحكمة) للعهد الذهني، يعني الشرع الذي شرعه الله لعيسى وليس كلّ الحكمة بل الحكمة التي شرعت له. انتهى كلامه. (وَالْتَوْرَةَ): هو الكتاب الذي أنزله على موسى . عليه السلام .. والتوراة كتبها الله كتابة، قال تعالى: {وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ} [الأعراف: ١٤٥]، ونزلت ألواحًا على موسى، وفيها ما تقتضيه المصلحة والحاجة والضرورة في ذلك الوقت. (وَالْإِنْجِيلَ): هو الكتاب الذي أنزله الله عليه. قال ابن كثير: وقد كان عيسى يحفظ هذا وهذا. وقال العثيمين: (وَالْتَوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ): قوله: (وَالْتَوْرَةَ) من باب عطف الخاصّ على العامّ؛ لشرفه، وأمّا (الْإِنْجِيلَ) فإنه لم ينزل على أحد قبل عيسى، وهو بالنسبة للتوراة كالمكمل لها كما قال تعالى: {وَلَا حِجْلَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حَرَّمَ عَلَيْكُمْ} [آل عمران: ٥٠]، فهو كالمتمّم للتوراة؛ لأنه في الحقيقة نزل على بني إسرائيل الذين أنزلت عليهم التوراة، ومن المعلوم أنّ حال بني إسرائيل تغيّرت من وقت موسى إلى عيسى . عليهما السلام .، فكان في الإنجيل أشياء فيها تعديل أو زيادة، فهو متمّم للتوراة.

قال الله تعالى: {وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٤٩):}.

● مناسبة الآية التي قبلها: قال البقاعي: لما ذكر الكتاب المنزل عليه حسن ذكر الرسالة، فقال بعد

ما أفاد عظمتها بجعله ما مضى مقدّمات لها: {وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ}.

وقال السعدي: ثم ذكر له كمالاته آخر وفضلاً زائداً على ما أعطاه الله من الفضائل فقال: {وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ}.

● تفسير الآية:

{وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ}: (وَرَسُولًا) (الواو) حرف عطف، (وَرَسُولًا) منصوب بفعل محذوف تقديره: ويرسله رسولاً. وبنو إسرائيل: اسم قبيلة، كما يقال: بنو تميم. وإسرائيل: هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم - عليهم السلام .. وبنو إسرائيل بنو عمّ لبني إسماعيل؛ ولهذا لما بُعِثَ النبي ﷺ في بني عمّهم غارت اليهود من ذلك، وأنكروه وكانوا بالأوّل يستفتحون على الذين كفروا، ويقولون: سبيعت بني وتبعه ونغلبكم معه ظناً منهم أنه سيكون من بني إسرائيل، وليس ظناً حقيقياً، بل هو وهم؛ لأنهم يعرفون النبي ﷺ كما يعرفون أبناءهم، ويعلمون أنه سبيعت في مكة لكن توهموا ذلك، أوهمتهم أنفسهم الكاذبة، فلما بعث في بني إسماعيل أنكروه وكذبوه. ومعنى إسرائيل في السريانية أو في العبرية: عبد الله، والآن تسمّى الدولة اليهودية: إسرائيل. قال السمعاني: من العلماء من قال: كان عيسى رسولاً في حالة الصبا. ومنهم من قال: إنّما كان رسولاً بعد البلوغ. وقال البغوي: كان أول أنبياء بني إسرائيل يوسف، وآخرهم عيسى - عليهما السلام .. وقال أبو حيان: (وَرَسُولًا): قيل: هو وصف بمعنى: المرسل على ظاهر ما يفهم منه. وقيل: هو مصدر بمعنى: رسالة؛ إذ قد ثبت أنّ (رَسُولًا) يكون بمعنى (رِسَالَةً)، ومَنْ جَوَزَ ذلك فيه هنا: الحوفي، وأبو البقاء، وقالوا: هو معطوف على الكتاب، أي ويعلمه رسالة إلى بني إسرائيل، فتكون: رسالة، داخلاً في ما يعلمه الله عيسى. وأجاز أبو البقاء في هذا الوجه أن يكون مصدراً في موضع الحال. وأما الوجه الأوّل فقالوا في إعرابه وجوها: أحدها: أن يكون منصوباً بإضمار فعل تقديره: ويجعله رسولاً إلى بني إسرائيل، لما لم يمكن تشريكه مع المنصوبات قبله في العامل الذي هو: (يُعَلِّمُهُ) أضمر له فعل ناصب يصحّ به المعنى، قاله ابن عطية وغيره. الثاني: أن يكون معطوفاً على: (وَيُعَلِّمُهُ)، فيكون: حالاً؛ إذ التقدير: ومعلماً الكتاب، فهذا كلّ عطف بالمعنى على قوله: (وَجِيهًا)، قاله الزمخشري، وثني به ابن عطية، وبدأ به وهو مبني على إعراب: (وَيُعَلِّمُهُ). الثالث: أن يكون منصوباً على الحال من الضمير المستكن في (وَيُكَلِّمُ)، فيكون معطوفاً على قوله: (وَكَهْلًا)، أي ويكلّم الناس طفلاً وكهلاً ورسولاً إلى بني إسرائيل، قاله ابن عطية، وهو بعيد جدّاً؛ لطول الفصل بين المتعاطفين. الرابع: أن تكون (الواو) زائدة، ويكون حالاً من ضمير: (وَيُعَلِّمُهُ)، قاله الأخفش، وهو ضعيف؛ لزيادة (الواو)، فلا يوجد في كلامهم:

جاء زيد وضاحكاً، أي ضاحكاً. الخامس: أن يكون منصوباً على إضمار فعل من لفظ رسول، ويكون ذلك الفعل معمولاً لقول من عيسى، والتقدير: وتقول: أرسلت رسولاً إلى بني إسرائيل، واحتاج إلى هذا التقدير كله، لقوله: (أَيِّ قَدْ جِئْتُكُمْ) وقوله: (وَمُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ)؛ إذ لا يصح في الظاهر حمله على ما قبله من المنصوبات؛ لاختلاف الضمائر؛ لأن ما قبله ضمير غائب، وهذان ضميرا متكلم، فاحتاج إلى هذا الإضمار؛ لتصحيح المعنى، قاله الزمخشري، وقال: هو من المضايق، يعني من المواضع التي فيها إشكال. وهذا الوجه ضعيف؛ إذ فيه إضمار القول ومعموله الذي هو: أرسلت، والاستغناء عنهما باسم منصوب على الحال المؤكدة؛ إذ يفهم من قوله: وأرسلت، أنه رسول، فهي على هذا التقدير حال مؤكدة. فهذه خمسة أوجه في إعراب: ورسولاً، وأولها: الأول؛ إذ ليس فيه إلا إضمار فعل يدل عليه المعنى، أي ويجعله رسولاً، ويكون قوله: (أَيِّ قَدْ جِئْتُكُمْ) معمولاً لرسول، أي ناطقاً بـ(أَيِّ قَدْ جِئْتُكُمْ). انتهى كلام أبي حيّان.

(أَيِّ قَدْ جِئْتُكُمْ بَايَةً مِّن رَّبِّكُمْ): قال البغوي: (أَيِّ): قال الكسائي: إنما فتح؛ لأنه أوقع الرسالة عليه. وقيل: معناه بآي. (قَدْ جِئْتُكُمْ بَايَةً): أي علامة. (مِّن رَّبِّكُمْ): تصدق قولي. وإنما قال: (بَايَةً) وقد أتى بآيات؛ لأن الكلّ دلّ على شيء واحد وهو صدقه في الرسالة. وقال الرازي: المراد بالآية: الجنس لا الفرد؛ لأنه تعالى عدّد ههنا أنواعاً من الآيات، وهي: إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، والإخبار عن المغيبات. وقال الألوسي: قوله: (أَيِّ قَدْ جِئْتُكُمْ): معمول لقوله: (وَرَسُولاً)؛ لما فيه من معنى النطق. وجوّز أبو البقاء كونه معمولاً لمحدوف وقع صفة لقوله: (وَرَسُولاً)، أي رسولاً مخبراً بـ(أَيِّ). وقوله: (بَايَةً) في موضع الحال، أي محتجاً أو متلبساً بآية، أو متعلّق بقوله: (جِئْتُكُمْ). و(الباء) للملابسة أو للتعدية. والتنوين للتفخيم. (مِّن رَّبِّكُمْ): متعلّق بمحدوف وقع صفة لقوله: (بَايَةً)، وجوّز تعلّقه بـ(جِئْتُكُمْ). و(مِّن) في التقديرين لابتداء الغاية. والتعرّض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المخاطبين؛ لتأكيد إيجاب الامتثال لما سيأتي من الأوامر، أو لأن وصف الربوبية يناسب حال الإرسال إليهم.

(أَيِّ أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ): قال السمرقندي: النفخ من عيسى والخلق من الله، كما أنّ النفخ من جبريل والخلق من الله. وقال ابن عطية: (أَخْلَقْتُ): معناه: أقدر وأهيء بيدي. وقوله: (لَكُمْ) تقييد لقوله: (أَخْلَقْتُ)؛ لأنه يدلّ دلالة ما على أنه لم يرد الإيجاد من العدم، ويصرّح بذلك قوله: (بِإِذْنِ اللَّهِ)، وحقيقة الخلق في الأجرام، ويستعمل في المعاني، ومنه قوله تعالى:

{وتخلقون إفكاً} [العنكبوت: ١٧]. وقال القرطبي: (فَأَنْفُخُ فِيهِ): أي في الواحد منه أو منها، أو في الطين، فيكون طائراً. وقال أبو حيان: معنى: (أَخْلُقُ): أَقْدَرُ وأهْيءُ، والخلق يكون بمعنى الإنشاء وإبراز العين من العدم الصَّرف إلى الوجود، وهذا لا يكون إلا لله. ويكون الخلق بمعنى: التقدير والتصوير. و(اللام) في قوله: (لَكُمْ) معناها: التعليل، وقوله: (مِنَ الطِّينِ) تقييد بأنه لا يوجد من العدم الصَّرف، بل ذكر المادة التي يشكّل منها صورة. وظاهر الآية يدلّ على أنّ خلقه لذلك لم يكن باقتراح منهم، بل هذه الخوارق جاءت تفسيراً لقوله: (أَلَيْسَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ). وقيل: كان ذلك باقتراح منهم: طلبوا منه أن يخلق لهم خفّاشاً على سبيل التعنّت جرياً على عاداتهم مع أنبيائهم، وخصّوا الخفّاش؛ لأنه عجيب الخلق، وهو أكمل الطير خلقاً، له ثدي، وأسنان، وآذان، وضرعٌ يخرج منه اللبن، ولا يبصر في ضوء النهار ولا في ظلمة الليل، إنّما يرى في ساعتين: بعد غروب الشمس ساعة، وبعد طلوع الفجر ساعة قبل أن يسفر جدّاً، ويضحك كما يضحك الإنسان، ويطير بغير ريش، وتحيض أنثاه وتلد. وتواطأ النقل عن المفسّرين: أنّ الطائر الذي خلقه عيسى كان يطير ما دام الناس ينظرون إليه، فإذا غاب عن أعينهم سقط ميتاً؛ لتمييز فعل المخلوق من فعل الخالق، وكان بنو إسرائيل مع معانيتهم لذلك الطائر يطير يقولون في عيسى: هذا ساحر. وقال ابن كثير: أي يصوّر من الطين شكل طير، ثم ينفخ فيه، فيطير عياناً، بإذن الله، الذي جعل هذا معجزة له تدلّ على أنّ الله أرسله. وقال الثعالبي: (أَخْلُقُ): معناه: أَقْدَرُ وأهْيءُ بيدي. (كَهَيْئَةٍ): الهيئة: الشكّل والصّورة. وقال الألوسي: (أَلَيْسَ أَخْلُقُ): المراد بالخلق هنا: التصوير والإبراز على مقدار معيّن لا الإيجاد من العدم كما يشير إليه ذكر المادة. (فَأَنْفُخُ فِيهِ): الضمير للهيئة المقدّرة في نظم الكلام لكن بمعنى الشيء المهيأ لا بمعنى العرض القائم به؛ إذ لا يصح أن يكون ذلك محلاً للنفخ. ودُكِّرَ الضمير هنا؛ مراعاة للمعنى كما أنّت في سورة المائدة؛ مراعاة للفظ. (فَيَكُونُ طَيْرًا): أي حيّاً طياراً كسائر الطيور. (بِإِذْنِ اللَّهِ): متعلّق بقوله: (فَيَكُونُ)، أو متعلّق بقوله: (طَيْرًا)، والمراد: بأمر الله، وأشار بذلك إلى أنّ إحياءه من الله ولكن بسبب النفخ. وقال صدّيق خان: قال هنا: (فَأَنْفُخُ فِيهِ)، وفي المائدة: (فَتَنْفُخُ فِيهَا) بإعادة الضمير هنا إلى الطير أو الطين وفي المائدة إلى هيئة الطير؛ جرياً على عادة العرب في تفتّنه في الكلام. وخصّ ما هنا بتوحيد الضمير مذكراً، وما في المائدة بجمعه مؤنثاً؛ لأن ما هنا إخبار من عيسى قبل الفعل فوحّده، وما في المائدة خطاب من الله له في القيامة، وقد سبق من عيسى الفعل مرّات فجمعه، قاله الكرخي. وقال العثيمين: قوله: (بِإِذْنِ اللَّهِ): أي بإذنه الكوني والشرعي؛ لأن كونه يصوّر مضاهياً لخلق الله يحتاج إلى إذن شرعي؛ لأن الأصل أنه لا يجوز لأحد أن يصوّر على

تصوير الله، لكن الله أذن لعيسى . عليه السلام . لحكمة، هذا على تفسير (بِإِذْنِ اللَّهِ)، الإذن الشرعي، كذلك الإذن الكوني، يعني بإذن الله الإذن الكوني؛ لأن خلق هذا الطير حتى يطير يكون بإذن الله الكوني، فيطير بإذن الله إذنًا كونيًا. وقوله: (بِإِذْنِ اللَّهِ) هذا من أجل تحقيق التوحيد حتى لا يظن ظان أنه يخلق استقلالاً، لأنه لولا هذا التقييد (بِإِذْنِ اللَّهِ) لتوهم النصراني وغير النصراني أنّ عيسى عليه يخلق كما خلق الله آدم من طين على صورته، ثم نفخ فيه الروح فصار بشراً. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: عندنا هيئة الطير، وعندنا الطين، فإذا أريد الإشارة إلى الهيئة قال: (فَأَنْفُخُ فِيهَا)، يعني في هذه الهيئة، أي في هذه الصورة، وإذا أراد أن يشير إلى الطين قال: (فَأَنْفُخُ فِيهِ). ولكن لماذا هنا نظر إلى الهيئة وهنا نظر إلى الطين؟ والجواب: في آية آل عمران هذا كلام عيسى - عليه السلام - {أَيُّ أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا}، هنا (فيه): أي في هذا الطين، يعني ذكر أصل التكوين حتى يذكرهم أنّ هذا طين جعلت منه طيراً، وهنا يريد أن يكلمهم عن معجزة، والشيء المعجز إذا قدمه حالة واحدة تكفي، يأتي بطين يصنع منه كالطير ينفخ فيه فيكون طيراً ويطير، هذه تكفي في الحجة على صدق نبوءته، فلما كان يتحدث عن حاله معهم ذكر حالة واحدة وكان الإشارة إليها بالتذكير: (فَأَنْفُخُ فِيهِ)، أي في هذا الطين الموجود بين أيديكم. وأما آية المائدة كانت في تعداد نعم الله على عيسى، قال تعالى: {إِذْ أَيْدَتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ}، وجاء التأييد؛ لأنه أصلح للتعدد، فالذي قوى اختيار النظر إلى الهيئة: أنّ ضمير المؤنث يشار به إلى المتعدد فجاء بضمير المؤنث في موضع تعداد النعم. وقال أيضاً: في آل عمران قال: {بِإِذْنِ اللَّهِ}؛ لأن المتكلم عيسى . عليه السلام . قال تعالى: (وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ). وفي سورة المائدة قال الله: {بِإِذْنِي}؛ لأن المتكلم هو الله، قال تعالى: {إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى الْوَلَدِكَ إِذْ أَيْدَتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي (١١٠)}. وقال أيضاً: تكررت (إِذْ) في آية المائدة ولم تذكر في آية آل عمران؛ لأنه في المائدة كان هناك تعداد لنعم الله على عيسى، أما في آل عمران ما كان هناك نوع من التعداد للنعم وإنما كان نوع من بيان حال عيسى وهو يتكلم.

(وَأُبْرِيءُ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصَ): (وَأُبْرِيءُ): أي وأشفي. (الْأَكْمَةُ): في المراد به سبعة أقوال: الأول: أي الذي يولد أعمى، رواه الضحاك عن ابن عباس، وسعيد عن قتادة، وبه قال اليزيدي، وابن قتيبة، والزجاج. الثاني: أي الذي أصابه عَمَى، ذكره ابن جريج عن ابن عباس، ومعمر عن قتادة، وبه قال الحسن، والسدي. الثالث: أي الأعمش، قاله عكرمة. الرابع: أي الأعشى، وهو الذي يبصر بالنهار، ولا يبصر بالليل، قاله مجاهد والضحاك. الخامس: قيل: أي الذي يبصر ليلاً، ولا يبصر نهاراً. السادس: قيل: هو ممسوح العين. السابع: حكى النقاش: أنَّ الأكمه: هو الأبكم الذي لا يفهم ولا يفهم، الميّت الفؤاد. قال العثيمين: إن كان الأكمه في اللغة العربيّة يحتمل هذه المعاني كلّها، فهو للمعاني كلّها، وإن كان لا يحتمل إلا معنى واحداً، فأقرب الأقوال في ذلك: أنَّ الأكمه من وُلِدَ بلا عين؛ لأن هذا أبلغ في القدرة؛ لأنه كلما كان أبلغ في القدرة كان أعظم في الآية.

(وَالْأَبْرَصَ): البرص: هو بياض يعتري الجلد. وحُصَّ الأكمه والأبرص بالذَّكر؛ لأنهما لا يبرآن في الغالب بالمدواة، قال السيوطي: هما داءان أعْيَا الأطباء. قال الألوسي: الاختصار على هذين الأمرين لا يدلّ على نفي ما عداهما. وقال صدّيق خان: ولم يقل في هذين: (بِإِذْنِ اللَّهِ)؛ لأنهما ليس فيهما كبير غرابة بالنسبة إلى الآخرين، فتوهم الألوهيّة فيهما بعيد، فلا يحتاج إلى التنبيه على نفيه خصوصاً وكان فيهم أطباء كثيرون. وقال ابن عاشور: الأبرص: المصاب بداء البرص، وهو داء جلديّ له مظاهر متنوّعة منها الخفيف ومنها القويّ. وأعراضه: بقع بيضاء شديدة البياض تظهر على الجلد، فإن كانت غائرة في الجلد فهو البرص، وإن كانت مساوية لسطح الجلد فهو البهق، ثم تنتشر على الجلد فرمّا عمّت الجلد كلّهُ حتى يصير أبيض، وربّما بقيت متميّزة عن لون الجلد. وأسبابه مجهولة، ويأتي بالوراثة، وهو غير مُعْدٍ، وشاهد أنَّ الإصابة به تكثر في الذين يقلّلون من النظافة أو يسكنون الأماكن القذرة.

(وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ): قال ابن عاشور: كان إذا أحيا ميتاً كلّمةً ثم رجع ميتاً. وقال العثيمين: (وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ): أي أحيي الموتى الذين ماتوا، أحييهم بإذن الله، وليس المراد بالموتى هنا موتى معيّنين، بل هو للجنس، فأَيّ واحد من الأموات يمكن أن يقع عليه هذا الأمر، أمّا قول من قال: إنه أحيا سام بن نوح أو أحيا فلاناً أو أحيا فلاناً، فهذا من الإسرائيليّات، لكن الآية أنه يحيي الموتى، أي ميّت يقف عليه يأمره فيحيا بإذن الله.

(وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ): قيل: أي بما أكلتم البارحة من طعام وما خبأتم منه. وقيل: أي أخبركم بما أكل أحدكم الآن، وما هو مدّخر له في بيته لغده. وقيل: أي بما تأكلون في غدوكم وتدّخرون لباقي يومكم. وقيل: أي بما تأكلون من المائدة التي طلبتم إنزالها وما تدّخرون منها. و(مَا) في قوله: (بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ) موصولة اسميّة. وقيل: بل مصدرية. قال ابن عطية: اختلف المفسرون في معنى قوله تعالى: (وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ)، فقال السدي، وسعيد بن جبير، وابن إسحاق، ومجاهد، وعطاء: كان عيسى من لدن طفولته وهو في الكتاب يخبر الصبيان بما يفعل آبائهم في منازلهم وبما يؤكل من الطعام ويدّخر حتى قال بنو إسرائيل لأبنائهم: لا تخالطوا هذا الساحر، وكذلك إلى أن نُتِيَ، فكان يقول لكلّ من سأله عن هذا المعنى: أكلت البارحة كذا، وادّخرت كذا، قال ابن إسحاق، وكان معلّمه يريد أن يعلمه الشيء فيسبقه إليه عيسى فيتعجب معلّمه من ذلك ويذكره للناس. وقال قتادة: معنى الآية: إنما هو في نزول المائدة عليهم، وذلك أنّها لما أنزلت أخذ عليهم عهداً أن يأكلوا ولا يخبئ أحد شيئاً ولا يدّخره ويحمله إلى بيته فخانوا وجعلوا يخبئون من ثمار الجنة وطعامها الذي كان ينزل على المائدة، فكان عيسى يخبر كلّ أحد عمّا أكل وعمّا ادّخر في بيته من ذلك، وعوقبوا على ذلك. وقال الألوسي: المراد: الاخبار بخصوصية هذين الأمرين كما يشعر به الظاهر. وقيل: المراد: الاخبار بالمغيبات إلا أنّه قد اقتصر على ذكر أمرين منها، ولعلّ وجه تخصيص الاخبار بأحوالهم؛ لتيقّنهم بما فلا يبقى لهم شبهة. والسرّ في ذكر هذين الأمرين بخصوصهما: أنّ غالب سعي الإنسان وصرف ذهنه لتحصيل الأكل الذي به قوامه والادخار الذي يطمئن به أكثر القلوب ويسكن منه غالب النفوس. وقال العثيمين: الحكمة من إخبارهم بهذا هي: إطلاعهم على أنه عليه الصلاة والسلام. يأتيه الوحي من الله في أمور خاصة في البيوت. وتحذيرهم من أن يأكلوا شيئاً محرّماً عليهم؛ ولهذا سيأتي أنه قال لهم: (وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ)؛ لأنهم إذا كانوا يعلمون أنه يعلم بما يأكلون وما يدّخرون في بيوتهم فسوف يتوقّفون عن الشيء المحرّم، وهم إذا توقّفوا عن الشيء المحرّم ربّما ييسر الله لهم فيحله لهم.

(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ): قال السمرقندي: يعني فيما صنع عيسى علامة لنبوته. (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ): أي مصدّقين أنه نبي. وقال أبو حيّان: ظاهر هذه الجملة أنّها من كلام عيسى؛ لاحترافها بكلامه من قبلها ومن بعدها، حكاه الله عنه. وقيل: هو من كلام الله، استئناف صيغته صيغة الخبر، ومعناه التوبيخ والتفريع. وأشار به (ذَلِكَ) إلى ما تقدّم من جعل الطين طائراً، والإبراء والإحياء والإنباء. وقال ابن كثير: (إِنَّ فِي ذَلِكَ): أي في ذلك كلّ. (لَآيَةً لِّكُمْ): أي على صدقي فيما جئتكم به. وقال

الألوسي: (إِنَّ فِي ذَلِكَ): أي المذكور من الخوارق الأربعة العظيمة، وهذا من كلام عيسى حكاه الله عنه. وقيل: هو من كلام الله سيق للتوبيخ. (لَأَيَّةٍ): أي جنسها. (لَكُمْ): دالة على صحة الرسالة دلالة واضحة حيث لم يكن ذلك بتخلل آلات وتوسط أسباب عادية كما يفعله الأطباء والمنجمون. وقال العنيمين: قوله: (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ): يعنى أنّها آية بهذا القيد، أي إن كنتم مؤمنين، وأمّا غير المؤمن فإنه لا ينتفع بالآيات ولا تكون الآية آية له، قال تعالى: {وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ} [يونس: ١٠١]؛ لأن قلوبهم قاسية مطبوع عليها لا يصل إليها الخير، ولا تلين من أجل العقوبات والنذر.

قال أبو حيان: أتى بهذه الخوارق الأربع مصدرة بالمضارع الدال على التجدد والحالة الدائمة. وبدأ بالخلق؛ إذ هو أعظم في الإعجاز، وثنى بإبراء الأكمه والأبرص، وأتى ثالثاً بإحياء الموتى، وهو خارق شاركه فيه غيره بإذن الله. وكرر (بِإِذْنِ اللَّهِ)؛ دفعاً لمن يتوهم فيه الألوهية. وكان قوله: (بِإِذْنِ اللَّهِ) عقب قوله: (أَنْبِئِ الْخَلْقُ)، وعطف عليه: (وَأُبْرِئِ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ) ولم يذكر: (بِإِذْنِ اللَّهِ)؛ اكتفاء به في الخارق الأعظم. وعقب قوله: (وَأُحْيِي الْمَوْتَى) بقوله: (بِإِذْنِ اللَّهِ)، وعطف عليه: (وَأُنَبِّئُكُمْ)، ولم يذكر فيه: (بِإِذْنِ اللَّهِ)؛ لأن إحياء الأموات أعظم من الإخبار بالمغيبات، فاكتمى به في الخارق الأعظم أيضاً، فكل واحد من الخارقين الأعظمين قيد بقوله: (بِإِذْنِ اللَّهِ)، ولم يحتج إلى ذلك فيما عطف عليهما؛ اكتفاء بالأول؛ إذ كل هذه الخوارق لا تكون إلا بإذن الله.

وقال ابن كثير: قال كثير من العلماء: بعث الله كل نبي من الأنبياء بمعجزة تناسب أهل زمانه، فكان الغالب على زمان موسى . عليه السلام . السحر وتعظيم السحرة، فبعثه الله بمعجزة بمرت الأبرص وحيرت كل سحار، فلما استيقنوا أنّها من عند العظيم الجبار، انقادوا للإسلام، وصاروا من عباد الله الأبرار. وأمّا عيسى . عليه السلام .، فبعث في زمن الأطباء وأصحاب علم الطبيعة، فجاءهم من الآيات بما لا سبيل لأحد إليه، إلا أن يكون مؤيداً من الذي شرع الشريعة، فمن أين للطبيب قدرة على إحياء الجُماد، أو على مداواة الأكمه والأبرص، وبعث من هو في قبره رهين إلى يوم التناد. وكذلك مُحمَّد . صلى الله عليه وسلم . بعث في زمان الفصحاء والبلغاء ونحارير الشعراء، فأثاهم بكتاب من الله، لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة من مثله، لم يستطيعوا أبداً، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، وما ذاك إلا لأن كلام الرب عز وجل لا يشبه كلام الخلق أبداً.

قال الله تعالى: {وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا (٥٠):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ عيسى . عليه السلام . لما بيّن بهذه المعجزات الباهرة كونه رسولاً من عند الله، بيّن بعد ذلك أنّه بماذا أرسل وهو أمران أحدهما: قوله {وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ}.

• تفسير الآية:

{وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ}: قال السمرقندي: معناه: جئتكم مصدّقاً، يعني الكتاب الذي أنزل على وهو الإنجيل (مُصَدِّقًا)، أي موافقاً لما بين يديّ من التوراة. وقال الواحدي: قال الفراء، والزجاج: نُصِبَ (مُصَدِّقًا) على الحال، والمعنى: وجئتكم مصدّقاً لما بين يديّ. وجاز إضمارُ جئتكم؛ لأنّ أوّل الكلام يدلُّ عليه، وهو قوله: (أَيِّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ). قال الفراء: ولا يجوز أن يكون قوله: (مُصَدِّقًا) عطفاً على قوله: (وَجِئَهَا)؛ لأنّه لو كان كذلك، لقال: ومصدّقاً لما بين يديه، ولا يحسن أيضاً أن يتابع قوله: (وَرَسُولًا)؛ لأنّه لو كان مردوداً عليه لقال: ومصدّقاً لما بين يديك؛ لأنّه خاطب بذلك مريم، أو قال: بين يديه. وقوله تعالى: (لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ): أي للكتاب الذي أنزل قبلي. وإذا كان يُصَدِّقُ التوراة، كان أحرى أن يُتَّبَعَ. انتهى كلام الواحدي. وقال ابن جرير: قوله: (وَمُصَدِّقًا): عطف على قوله: (وَرَسُولًا)، أو على موضع (بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ)؛ لأنّه في موضع الحال، وهو أحسن؛ لأنّه من جملة كلام عيسى، فالتقدير: جئتكم بآية من ربكم، وجئتكم مصدّقاً. وقال ابن كثير: أي مقررّاً لها ومثبتاً. وقال العثيمين: (وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ): هذه معطوفة على ما سبق، يعني أنّها تكون منصوبة على الحال، يعني وجئتكم مصدّقاً لما بين يديّ من التوراة. وتصديقه للتوراة له وجهان: الوجه الأوّل: أنّه يقرّر صدقها ويقول: إنّها كتاب حقّ. والوجه الثاني: أنّه يصدّق ما أخبرت به، فإذا كانت أخبرت به ثم بعث كان مصدّقاً لما فيها. و(لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ): أي ما سبقه، ويطلق ما بين اليدين على ما سيأتي، فما بين اليدين يطلق على ما مضى، ويطلق على ما يستقبل، فإن قرن بالخلف فهو للمستقبل، وإلا فإنّه صالح للمستقبل والماضي، ففي قوله تعالى: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ} [البقرة: ٢٥٥] المراد المستقبل؛ لقوله: {وَمَا خَلْفَهُمْ}، وفي هذه الآية: (وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ)، أي لما سبقني من التوراة. وقوله: (مِّن رَّبِّكُمْ):

التَّوْرَة): التوراة: هي الكتاب الذي أنزله الله على موسى . عليه السلام .، وهي أصل الكتب المنزلة على بني إسرائيل وأعظمها، بل هي أعظم الكتب فيما نعلم بعد القرآن الكريم. انتهى كلامه.

{وَلَأَحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ}: قال السمرقندي: يعني أرخص لكم (بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ)، مثل الشحوم، ولحوم الإبل، ولحم كل ذي ظفر، وأما الميت ولحم الخنزير فهو حرام أبداً. وقال الواحدي: {وَلَأَحِلَّ}: (الواو) ههنا زائدة مُفَحِّمة، كهي في قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ} [الأنعام: ٧٥]، والمعنى: يُرِيهِ لِيَكُونَ. وأهل التحقيق من النحويين قالوا: (الواو) لا تُفَحِّمُ إِلَّا مَعَ (حَتَّى إِذَا)، ومع (لَمَّا). قالوا: أو، و(الواو) ههنا للعطف على معنى الكلام الأول؛ لأن معناه: (وجئْتُكم لأُصَدِّقَ ما بين يديَّ من التوراة، ولَأَحِلَّ لكم). ومثله من الكلام: (جئتُ مُعْتَذِراً إِلَيْهِ، لَأُجْتَلِبَ رِضاهُ)، أي لأعتذر، ولأجتلب. وقال ابن الأنباري: (اللام) في قوله: {وَلَأَحِلَّ لَكُمْ} صِلَةٌ لفعلٍ مضمر، كأنه قال: {وَلَأَحِلَّ لكم جئتكم)، وكذلك قوله: {وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ} [الأنعام: ٧٥]، تقديره: وليكون من الموقنين يُرِيهِ ذلك. انتهى كلام الواحدي. وقال الرازي: قيل: إنَّ الأحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة ونسبوها إلى موسى، فجاء عيسى . عليه السلام . ورفعها وأبطلها وأعاد الأمر إلى ما كان في زمن موسى . عليه السلام .. وقيل: إنَّ الله كان قد حرَّم بعض الأشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال تعالى: {فَظَلَمَ مَنْ أَلَّيْنِ هَآذُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ} [النساء: ١٦٠] ثم بقي ذلك التحريم مستمراً على اليهود، فجاء عيسى ورفع تلك التشديدات عنهم. وقيل: إنَّ عيسى رفع كثيراً من أحكام التوراة، ولم يكن ذلك قادحاً في كونه مصدقاً بالتوراة على ما بيناه ورفع السبب ووضع الأحد قائماً مقامه، وكان مُحِقّاً في كلِّ ما عمل. وقال ابن كثير: فيه دلالة على أنَّ عيسى نسخ بعض شريعة التوراة، وهو الصحيح من القولين، ومن العلماء من قال: لم ينسخ منها شيئاً، وإنما أحلَّ لهم بعض ما كانوا يتنازعون فيه فأخطؤوا، فكشف لهم عن المغطى في ذلك، كما قال في الآية الأخرى: {وَلَأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ} [الزخرف: ٦٣]، والله أعلم. وقال العثيمين: {وَلَأَحِلَّ لَكُمْ}: أي وجئْتُكم أيضاً لأحلَّ لكم بعض الذي حرَّم عليكم. والحرَّم عليهم ذكره الله في قوله: {وَعَلَى الَّذِينَ هَآذُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ} [الأنعام: ١٤٦]، وقال تعالى: {فَظَلَمَ مَنْ أَلَّيْنِ هَآذُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ} [النساء: ١٦٠]، فلما حرَّمت عليهم

هذه الطِّبَّيات لظلمهم وعدوانهم، وبعث الله عيسى ﷺ أحلَّ لهم بعض ما حرَّم عليهم. ولم يُذكر في القرآن بيان هذا البعض فيكون باقياً على إطلاقه، ولو كان لنا مصلحة في تعيين ذلك لبَيَّنَه الله.

(وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ): قال الواحدي: قال أبو إسحاق: أي لم أُحلَّ لكم شيئاً بغير برهان، فهو حقيق عليكم اتِّباعي؛ لأنِّي أتيتكم ببرهان، وتحليل طِّبَّيات كانت حُرِّمَتْ عليكم. وإنما وُحِّدَ الآية، وكان قد أتاها بآيات؛ لأنها كُلُّها جنس واحد في الدلالة على رسالته. وقال أبو حيان: ظاهر اللفظ أن يكون قوله: (وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) للتأسيس لا للتوكيد، لقوله قبل: (قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ). وقيل: الآية الأولى في قوله: (قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) هي معجزة، وفي قوله: (وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) هي الآية من الإنجيل، فاختلف متعلِّق المجيء. ويجوز أن يكون: (وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) كررت على سبيل التوكيد، أي جئتكم بآية بعد أخرى ممَّا ذكرت لكم من خلق الطير والإبراء والإحياء والإنباء بالخفِّيات، وبغيره من ولادتي من غير أب، ومن كلامي في المهد، وسائر الآيات. وقال ابن كثير: (وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ): أي بُحْجَةٍ ودلالة على صدقي فيما أقوله لكم. وقال القاسمي: (وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ): كرره تأكيداً؛ وليبني عليه قوله: (فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ). وقال العثيمين: (وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ): كرر هذا مرة أخرى بعد قوله: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ) تقتصر على تصديقه لما بين يديه من التوراة وعلى إحلاله بعض الذي حرَّم عليهم، وحينئذٍ لا يكون في الآية تكرار، وإنما أن يقال: إنَّ قوله: (وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ)، يشمل كلَّ ما جاء به من الآيات، ويكون هذا من باب التأكيد وإقامة الحُجَّة عليهم، فكرر مجيئه بالآيات؛ احتجاجاً عليهم بما كذَّبوا.

(فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ): قال السمرقندي: (فَاتَّقُوا اللَّهَ): أي فيما أمركم ونهاكم. (وَأَطِيعُونِ): أي فيما أمركم ونهاكم وأنصح لكم. وقال العثيمين: (فَاتَّقُوا اللَّهَ): يعني اتخذوا وقاية من عذاب الله بفعل أوامره واجتناب نواهيه. (وَأَطِيعُونِ): أي وأطيعوني فيما أمرتكم به وفيما نهيتكم عنه. وطاعته من التقوى لكن نصَّ عليها؛ لأنها تقوى خاصَّة فيما جاء به عيسى؛ لأنَّ التقوى يؤمر بها كلُّ إنسان، فإذا قيل: (أَطِيعُونِ) صارت تقوى خاصَّة في طاعة هذا الرسول الذي بعث إلى قومه. والطاعة: موافقة الأمر تجنُّباً للنهي وفعلًا للمأمور، فمن تجنَّب النهي ناوياً بذلك امتثال الأمر فهو مطيع، ومن فعل الأمر ناوياً بذلك امتثال الأمر أيضاً فهو مطيع، أما من ترك المنهي عنه عجزاً عنه، فإنَّ هذا ليس بمطيع، بل إذا سعى في

أسبابه حتى عجز كان كمن فعله؛ لقول النبي ﷺ: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يا رسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه كان حريصًا على قتل صاحبه"^{٩٦}.

قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (٥١)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان كأنه قيل: ما تلك الآية التي سَمَّيْتُهَا آية بعد ما جئت به من الأشياء الباهرة قال: {إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ..}.

وقال العثيمين: لما أمرهم بتقوى الله ذكر ما هو كالسبب في ذلك فقال: {إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ..}.

• تفسير الآية:

{إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ}: قال السمرقندي: {إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ}: أي خالقي وخالقكم، ورازقي ورازقكم. {فَأَعْبُدُوهُ}: أي وحدوه ولا تشركوا به شيئاً. وقال السعدي: استدلل بتوحيد الربوبية الذي يقر به كل أحد على توحيد الإلهية الذي ينكره المشركون، فكما أن الله هو الذي خلقنا ورزقنا وأنعم علينا نعمًا ظاهرة وباطنة، فليكن هو معبودنا الذي نأله بالحب والخوف والرجاء والدعاء والاستعانة وجميع أنواع العبادة، وفي هذا رد على النصارى القائلين بأن عيسى إله أو ابن الله، وهذا إقراره عليه السلام. بأنه عبد مدبر مخلوق. وقال العثيمين: قوله: {رَبِّي وَرَبُّكُمْ}: بدأ بنفسه؛ ليكون أول مدعن ومنقاد لهذا الرب عز وجل. والرب: هو الخالق، المالك، المتصرف. وتوحيد الله بالربوبية: أن نؤمن بأنه لا خالق ولا مالك ولا مدبر إلا الله. وما يضاف من الخلق أو الملك أو التدبير لغير الله فإنه على وجه ناقص من حيث الشمول ومن حيث التصرف، فمثلاً الخلق يضاف إلى غير الله وقد مر علينا قريباً أن عيسى قال: {أَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ}، وقال تعالى: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [المؤمنون: ١٤]، وقال الله في الحديث القدسي: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي"^{٩٧}، وقال النبي ﷺ: "أشد الناس عذاباً يوم

^{٩٦}. أخرجه البخاري ومسلم.

^{٩٧}. أخرجه البخاري ومسلم.

القيامة الذين يظاهون بخلق الله^{٩٨}، وقال عليه الصلاة والسلام: "يقال لهم: أحيوا ما خلقتكم"^{٩٩}، ولكن الخلق المضاف إلى غير الله ناقص ليس إيجاداً حقيقة ولكنه تغيير لصورة، فمثلاً الإنسان يخلق من الخشب باباً، هل هو خلق الخشب؟ ومن الحديد سيارة، هل خلق الحديد؟ كلا، ولكن حوله من حال إلى حال فصار هذا خلقه، لكنه ليس هو الذي أوجد الحديد أو الخشب حتى يقال: إن خلقه كخلق الله. أيضاً خلق الإنسان أو البشر عمومًا ليس عامًا شاملاً؛ لأن كل إنسان يخلق ما صنع فقط، وما لم يصنعه فليس من خلقه. كذلك الملك: {لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [المائدة: ١٢٠]، {قُلْ مَنْ يَدِيرُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ} [المؤمنون: ٨٨]، ومع ذلك أضاف الله إلى غيره الملك في قوله تعالى: {أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ} [النور: ٦١]، فهل نقول: إن هذا الملك كملك الله؟ كلا. لا من حيث الشمول ولا من حيث التصرف، أمّا من حيث الشمول؛ فلأن كل إنسان لا يملك أكثر مما تحت يديه؛ ولذلك لا تملك كتابي ولا أملك كتابك، أمّا ملك الله فهو عام شامل. وأمّا من حيث التصرف فملك غير الله قاصر؛ لأن الإنسان لا يملك التصرف المطلق كما يريد، وإنما يتصرف حسب ما تقتضيه شريعة الله وحسب ما يأذن به الله، ولو أراد الإنسان أن يمزق كتابه هل يملك ذلك؟ لا يملك ذلك بل هو حرام عليه ويأثم بذلك، ولو أراد أن يمزق كتاب غيره كان حراماً من وجهين: من وجه إفساد المال، ومن وجه العدوان على الغير. فأما التدبير الذي هو المعنى الثالث للربوبية، فهو أيضاً يكون لغير الله، لكنه تدبير ناقص من حيث الشمول ومن حيث التصرف أيضاً، فالإنسان لا يدبر كل شيء، لا يدبر إلا ما يملك تدبيره، ومع ذلك فتدبيره له تدبير ناقص على حسب ما يقتضيه الشرع. لو أراد أن يدبر بغيره على وجه يشقّ عليه كأن يمشي به على الوحل أو على النار وما أشبه ذلك، فهذا لا يجوز فهو إذن تدبير ناقص. لكن الله يملك هذا كله بلا معارض له. وقوله: (فَاعْبُدُوهُ): (الفاء) هنا عاطفة تفيد السببية، أى: بسبب كونه ربّي وربكم اعبدوه وحده. والعبادة مأخوذة من الذلّ، عبّد بمعنى ذلّ. ومنه قولهم: طريق معبّد، أي مذلّل لسالكه، فأصلها الذلّ لكنها بالنسبة لله ذلّ مقرون بحبة وتعظيم، فبالحبة يكون الطلب، وبالتعظيم يكون الهرب، فالإنسان إذا أحبّ شيئاً طلبه، وإذا عظم شيئاً هابه وهرب منه وخاف منه؛ ولهذا كانت العبادة مبنية على الرجاء والخوف. والعبادة تطلق أحياناً على هذا المعنى الذي ذكرنا باعتبارها مصدراً، وهو أي التذلّل لله مع المحبة والتعظيم، وتطلق أحياناً على اسم المفعول أو على الشيء المتعبّد به، وحينئذٍ نقول: إنها اسم

^{٩٨}. أخرجه البخاري ومسلم.

^{٩٩}. أخرجه البخاري ومسلم.

جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة. فالصلاة مثلاً عبادة، والزكاة عبادة، والصوم عبادة، والحج عبادة، وبر الوالدين عبادة، وصلة الأرحام عبادة، وهكذا، فأحياناً تطلق على الفعل، وأحياناً تطلق على المفعول. انتهى كلام العثيمين.

(هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ): قال السمرقندي: يعني هذا التوحيد الذي أدعوكم إليه طريق مستقيم لا عوج فيه وهو طريق الجنة. وقال الثعالبي: قوله: (هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ): إشارة إلى قوله: (إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ)؛ لأن ألفاظه جمعت الإيمان والطاعات. والصِّرَاط: الطريق. والمستقيم: الذي لا اعوجاج فيه. وقال السعدي: وقوله: (هَذَا): أي عبادة الله وتقواه وطاعة رسوله. (صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ): أي موصل إلى الله وإلى جنته، وما عدا ذلك فهي طرق موصلة إلى الجحيم. وقال العثيمين: (هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ): أي طريق. ولا يسمى الطريق صراطاً إلا إذا اجتمع فيه السعة والاعتدال؛ لأنه مأخوذ من (السَّطْر)، وهو الابتلاع بسرعة، وإن شئت فقل: من (الزُّرط) وهو الابتلاع بسرعة، والطريق الواسع المستقيم يتلحس سالكيه بسرعة؛ لأن الضيق لا يمشي الناس فيه إلا رويداً رويداً ببطء، وغير المستقيم لا يوصل للغاية إلا ببطء سواء كان انحرافه على اليمين أو الشمال أو من حيث الصعود والنزول، فإنه إذا كان صاعداً نازلاً أتعب السالك.

قال الله تعالى: {فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّكَ مُسْلِمُونَ (٥٢)}:

- مناسبة الآية لما قبلها: قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما حكى بولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته، شرع في بيان أن عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات، وأظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه، فقال تعالى: {فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ}.
- تفسير الآية:

(فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ): قال ابن عطية: قبل هذه الآية متروك به يتم اتساق الآيات، تقديره: فجاء عيسى . عليه السلام . كما بشر الله به فقال جميع ما ذكر لبني إسرائيل . ومعنى (أَحَسَّ عِيسَى): أي علم من جهة الحواس بما سمع من أقوالهم في تكذيبه ورأى من قرائن الأحوال وشدة العداوة

والإعراض. (مِنْهُمْ): أي من بني إسرائيل. (الْكُفْرَ): أي التكذيب به، وروي أنه رأى منهم إرادة قتله، فحينئذ طلب النصر. وقال القرطبي: (فَلَمَّا أَحَسَّ): أي عَلِمَ وَوَجَدَ، قاله الزجاج. وقال أبو عبيدة: أي عرف. (مِنْهُمْ الْكُفْرَ): أي الكفر بالله. وقيل: سمع منهم كلمة الكفر. وقال الفراء: أرادوا قتله. وقال ابن كثير: (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ): أي استشعر منهم التصميم على الكفر والاستمرار على الضلال. وقال ابن عاشور: آذَنَ شَرطُ (لَمَّا) بجمل محذوفة، تقديرها: فوُلِدَ عيسى، وكَلَّمَ الناس في المهد بما أخبرت به الملائكة مريم، وكَلَّمَ الناس بالرسالة، وأراهم الآيات الموعودَ بها، ودعاهم إلى التصديق به وطاعته، فكفروا به، فلَمَّا أَحَسَّ منهم الكفر من جماعة من الذين خاطبهم بدعوته في قوله: (وَأَطِيعُونَ)، أي سمع تكذيبهم إيَّاه وأخبر بتمائلهم عليه قال: (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ). وقال العثيمين: (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ): أي أدرك بحاسته وتيقن أنهم كفروا، مع هذه الآيات العظيمة التي يشاهدونها ولم يؤمنوا، لجأ إلى الاختيار وانتخاب الأَكْفَاء، فقال: (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ).

(قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ): قال الماوردي: اختلفوا في سبب استنصار المسيح بالحواريين على ثلاثة أقاويل: أحدها: أنه استنصر بهم؛ طلباً للحماية من الكفار الذين أرادوا قتله حين أظهر دعوته، وهذا قول الحسن، ومجاهد. الثاني: أنه استنصر بهم؛ ليتمكن من إقامة الحُجَّة وإظهار الحق. الثالث: أنه استنصر بهم؛ لتمييز المؤمن الموافق من الكافر المخالف. انتهى كلامه. وفي المراد بقوله: (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ): ثمانية أقوال: الأول: أي من أنصاري في السبيل إلى الله، قاله الحسن. الثاني: أي من يتبعني إلى الله، قاله مجاهد. الثالث: أي من ينصرتني إلى نصر الله. الرابع: أي من أنصاري مع الله، كقوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ} [النساء: ٢]، أي معها. الخامس: أي من ينصرتني حال التجائي إلى الله. السادس: أي من أنصاري إلى أن أبين أمر الله، وإلى أن أظهر دينه، وتكون (إِلَى) ههنا غاية؛ كأنه أراد من يثبت على نصرتي إلى أن تتم دعوتي، ويظهر أمر الله. قال العثيمين: قوله: (إِلَى اللَّهِ)، (إِلَى) هنا للغاية، ولم يقل: من أنصاري في الله؛ ليكون النصر مبنياً على الإخلاص؛ لأن (إِلَى) للغاية فيريد أن يكون نصرًا موصولاً إلى الله. السابع: أي من أنصاري فيما يكون قرابة إلى الله ووسيلة إليه. الثامن: أن تكون (إِلَى) بمعنى (اللام)، كأنه قال: من أنصاري لله، كقوله: {قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ} [يونس: ٣٥]، أي إلى الحق. قال ابن كثير: وقول مجاهد أقرب. والظاهر: أنه أراد من أنصاري في الدعوة إلى الله؟ كما كان النبي ﷺ يقول في مواسم الحج قبل أن يهاجر: "ألا رجلٌ يحملني إلى قومي لأبْلَغَ كلام ربي، فإنَّ

قريبًا قد منعوني أن أبلغَ كلامَ ربِّي" ^{١٠٠}، حتى وجد الأنصار، فأووه ونصروه وهاجر إليهم، فواسوه ومنعوه من الأسود والأحمر. وهكذا عيسى بن مريم - عليه السلام -، انتدب له طائفة من بني إسرائيل، فأمنوا به ووازره ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه؛ ولهذا قال الله مخبراً عنهم: (قَالَ الْخَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ).

(قَالَ الْخَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ): في معنى الخواريين ستّة أقوال. أحدها: قال ابن عباس: الخواريون: هم أصفياء عيسى، سمّوا بذلك؛ لنقاء قلوبهم، وكانوا اثني عشر رجلاً. الثاني: أنّهم بيض الثياب، سمّوا بذلك؛ لبياض ثيابهم. الثالث: قال الضحّاك، ومقاتل: هم القصّارون، سمّوا بذلك؛ لأنهم كانوا يحورون الثياب، أي يبيّضونها. الرابع: قال قتادة: هم الذين تصلح لهم الخلافة. الخامس: هم المجاهدون. السادس: كانوا صيّادين يصطادون السمك يلبسون الثياب البيض. السابع: كانوا ملوكا يلبسون البياض. قال ابن عطية: هم قوم مرّ بهم عيسى، فدعاهم إلى نصرته، واتباع ملّته، فأجابوه وقاموا بذلك خير قيام، وصبروا في ذات الله. وقال ابن كثير: الصحيح: أنّ الخواري الناصر، كما ثبت في الصحيحين أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما ندب الناس يوم الأحزاب، فانتدب الزبير ثم ندبهم، فانتدب الزبير عليه السلام، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ خَوَارِيًّا وَإِنَّ خَوَارِيَّ الرَّبِّ يُرَبُّ بِنُ الْعَوَامِ" ^{١٠١}. وقال أبو السعود: قال القفال: ويجوز أن يكون بعض هؤلاء الخواريين الاثني عشر من الملوك، وبعضهم من صيادي السمك، وبعضهم من القصّارين، وبعضهم من الصبّاغين، والكلّ سمّوا بالخواريين؛ لأنهم كانوا أنصار عيسى وأعوّانه والمخلصين في طاعته ومحبيّته. وقال ابن عاشور: الخواريون: لقب لأصحاب عيسى الذين آمنوا به ولازموه. وقال العثيمين: الخواريون: جمع خواريّ بتشديد (الياء)، وهو من الحور وهو البياض، وسمّوا خواريين؛ لسلامة قلوبهم من أثر المعاصي. انتهى كلامه. (أنصار الله): أي أنصار دينه وشرعه ورسوله. قال العثيمين: قوله: (نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ): يعني لا غيرنا. ووجه قولنا "لا غيرنا": أنّ الجملة هنا مكوّنة من مبتدأ وخبر، فهي جملة اسميّة طرفاها معرفة، والجملة الاسميّة التي يكون طرفاها معرفة تفيد الحصر، لكن لا شك أنّ إفادة الحصر فيها ضعيف ليس كإفادة إمّا أو النفي والإثبات.

(آمَنَّا بِاللّهِ): قال أبو السعود: قوله تعالى: (آمَنَّا بِاللّهِ): استئناف جارٍ مجرى العلّة لما قبله، فإنّ الإيمان به تعالى موجب لنصرة دينه والذبّ عن أوليائه والمحاربة مع أعدائه.

^{١٠٠}. أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه.

^{١٠١}. أخرجه البخاري ومسلم.

(وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ): قال الرازي: فيه قولان: الأول: المراد: واشهد أننا منقادون لما تريده منا في نصرتك، والذبت عنك، مستسلمون لأمر الله فيه. الثاني: أن ذلك إقرار منهم بأن دينهم الإسلام، وأنه دين كل الأنبياء. وقال الثعالبي: قول الحواريين: (وَأَشْهَدُ) يحتمل أن يكون خطاباً لعيسى . عليه السلام .، أي اشهد لنا عند الله. ويحتمل أن يكون خطاباً لله تعالى، كقوله ﷺ فِي حَجَّةِ الْودَاع: "اللَّهُمَّ اشْهَدْ" ^{١٠٢}. وقال الشوكاني: أي اشهد لنا يوم القيامة بأننا مخلصون لإيماننا منقادون لما تريده منا. وقال الألوسي: جاء في سورة المائدة: {بِأَنَّنَا (١١١)}؛ لأن ما فيها . كما قيل . أول كلام الحواريين، فجاء على الأصل، وما هنا تكرار له بالمعنى، فناسب فيه التخفيف؛ لأن كلاً من التخفيف والتكرار فرع، والفرع بالفرع أولى. وقال العثيمين: قولهم: (وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) هو من باب التوكيد وإعلان الإسلام.

قال الله تعالى: {رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٥٣)}:

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنهم لما أشهدوا عيسى . عليه السلام . على إيمانهم، وعلى إسلامهم تضرعوا إلى الله تعالى، وقالوا: {رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ}.

وقال البقاعي: ثم لما خاطبوا الرسول أدباً ترقوا إلى المرسل في خطابهم؛ إعظماً للأمر وزيادة في التأكيد، فقالوا مسقطين لأداة النداء؛ استحضاراً لعظمته بالقرب لمزيد القدرة وترجي منزلة أهل الحب: {رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ}.

وقال الألوسي: هذا عرض لحالهم على الله تعالى بعد عرضها على رسوله عيسى . عليه السلام ؛ استمطاراً لسحائب إجابة دعائهم الآتي، وقيل: مبالغة في إظهار أمرهم.

● تفسير الآية:

{رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ}: {رَبَّنَا آمَنَّا}: هذا قول الحواريين. قال القرطبي: أي يقولون: ربنا آمنا. {بِمَا أَنْزَلْتَ}: يعني في كتابك وما أظهرته من حكمك. وقال أبو السعود: قولهم: {رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ} تضرع إلى الله

^{١٠٢}. أخرجه مسلم.

وعرض لحالهم عليه تعالى بعد عرضها على الرسول؛ مبالغاً في إظهار أمرهم. وقال العثيمين: (رَبَّنَا) منادى حذفت منه (يا) النداء لسببين: الأول: كثرة استعمال هذا الاسم الكريم في الدعاء. الثاني: التبرك بالبداة باسم الله؛ لأن الرب من أسماء الله. (أَمَّا بِمَا أَنْزَلْتَ): هو الإنجيل الذي جاء به عيسى وما قبله وهي التوراة التي أنزلت على موسى، بل أعظم من ذلك تناول كل ما أخبرهم به نبيهم مما أنزل الله.

(وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ): قال الشوكاني: أي عيسى وحذف المتعلق مشعر بالتعميم، أي اتبعناه في كل ما يأتي به. عليه السلام.. وقال العثيمين: (وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ): (أل) هنا في (الرَّسُول) للعهد الذهني، وهو عيسى؛ لأنه لا رسول لهؤلاء القوم من بني إسرائيل إلا عيسى، فالذي عيّن أن يراد بالرسول عيسى هو العهد الذهني الذي كان معلوماً عندهم. ويحتمل: أنّ (أل) هنا للعهد الذكري؛ لقوله فيما سبق: {وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ}. ويحتمل أيضاً: أنّ المراد بالرسول الجنس، أي واتبعنا كل من كان رسولاً من عندك، فيكون هذا إقراراً بأنهم آمنوا بجميع الرسل، وذلك أنه يجب على كل أمة متأخرة أن تؤمن بجميع الرسل السابقة. وقال أيضاً: وقولهم: (وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ)، هذا في الحقيقة هو ثمرة الإيمان، الاتباع، وكلما كان الإنسان أقوى إيماناً كان أشدّ اتباعاً لمن آمن به، وكلما قلّ الإيمان قلّ الاتباع، ويصح أن نقول: كلما قلّ الاتباع قلّ الإيمان، أو نقول: كان علامة على نقص الإيمان؛ لأن المؤمن حقاً لا بدّ أن يطلب الوصول إلى ما آمن به، وهذا يقتضي أن يجدّ كل الجدّ في العمل الذي يوصله.

(فَأَكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ): قال الواحدي: (فَأَكْتُبْنَا): أي أثبت أسماءنا مع أسمائهم؛ لنفوز بمثل ما فازوا، وننال من الكرامة مثل ما نالوا. انتهى كلامه. (مَعَ الشَّاهِدِينَ): قال العثيمين: (مع) هنا للمصاحبة. والمصاحبة لا تقتضي المخالطة أو الموافقة في الزمن، فقد تكون المصاحبة مع قوم سبقوك لكن في النهاية يكونون معك إلى الله. انتهى كلامه. وفي المراد بالشاهدين هنا ثمانية أقوال: الأول: أئمة محمد. صلى الله عليه وسلم. وأئمة؛ لأنهم يشهدون للرسول بالتبليغ، رواه عكرمة عن ابن عباس. الثاني: أئمة من آمن قبلهم من المؤمنين، رواه أبو صالح عن ابن عباس. الثالث: أئمة الأنبياء؛ لأن كل نبي شاهد أئمة، قاله عطاء. الرابع: أئمة الصادقون، قاله مقاتل. الخامس: أئمة الذين شهدوا للأنبياء بالتصديق، قال الزجاج. السادس: أي الشاهدون لنصرة رسلهم. السابع: أي الشاهدون بالحق عندك. الثامن: أي الشاهدون بوحدايتك يا الله. قال أبو حيان: رغبوا في أن يكونوا عنده في عداد الشاهدين بالحق من مؤمني الأمم، وعبروا عن فعل الله ذلك لهم بلفظ: (فَأَكْتُبْنَا)؛ إذ كانت الكتابة تُقَيّد وتضبط ما يحتاج إلى تحقيقه وعلمه

في ثاني حال. وقال العثيمين: والصحيح: أنَّ المراد بـ(الشَّاهِدِينَ) هنا: أي الذين شهدوا لرسلك بالحق، وهذا يتناول من سبقهم بلا شك، ويتناول أمة مُحَمَّد ﷺ إذا كان بعد أن أخبرهم بذلك وبشَّروهم به نبيهم.

قال الله تعالى: {وَمَكُرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (٥٤):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابن عاشور: قوله: (وَمَكُرُوا) عطف على جملة (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ)، فإنه أحسن منهم الكفر، وأحسن منهم بالغدر والمكر، وضمير مكروا عائد إلى ما عاد إليه ضمير (مِنْهُمْ) وهم اليهود.

• تفسير الآية:

(وَمَكُرُوا): المكر في اللغة: السعي بالفساد في خفية ومداجاة. قال الزجاج: يقال: مكر الليل، وأمكر إذا أظلم، وقال تعالى: {وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا} [الأنفال: ٣٠]، وقال تعالى: {وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ} [يوسف: ١٠٢]. وقيل: أصله من اجتماع الأمر وإحكامه، ومنه امرأة مكورة، أي مجتمعة الخلق، وإحكام الرأي يقال له: الإجماع والجمع، قال تعالى: {فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ} [يونس: ٧١]، فلما كان المكر رأياً محكماً قوياً مصوناً عن جهات النقص والفتور، لا جرم سمّي مكرّاً^{١٠٣}. قال الماوردي: (وَمَكُرُوا): فيه قولان: أحدهما: أنهم مكروا بالمسيح . عليه السلام . بالحيلة عليه في قتله، ومكر الله في ردّهم بالحيلة لإلقاء شبه المسيح على غيره، وهو قول السديّ. الثاني: مكروا بإضمار الكفر، ومكر الله بمجازاتهم بالعقوبة، وإنّما جاز قوله: (وَمَكَّرَ اللَّهُ) على مزوجة الكلام وإن خرج عن حكمه، نحو قوله: {فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} [البقرة: ١٩٤] وليس الثاني اعتداءً. وأصل المكر: الالتفاف؛ ولذلك سمّي الشجر الملتف مكرّاً. والمكر: هو الاحتيال على الإنسان لالتهاف المكروه به. والفرق بين المكر والحيلة: أنّ الحيلة قد تكون لإظهار ما يعسر من غير قصد إلى الإضرار، والمكر: التوصل إلى إيقاع المكروه به. وقال البغوي: (وَمَكُرُوا): يعني كفّار بني إسرائيل الذين أحسن عيسى منهم الكفر، أي قتله، وذلك أنّه . عليه السلام . لما أخرجهم قومه وأمه من بين أظهرهم عاد إليهم مع الحواريين وصاح فيهم بالدعوة فهمّوا بقتله وتواطؤوا على الفتك به، فذلك مكرهم.

^{١٠٣}. انظر تفسير الرازي.

وقال ابن كثير: قال تعالى مخبراً عن ملا بني إسرائيل، فيما همّوا به من الفتك بعيسى، وإرادته بالسوء والصلب حين تمالؤوا عليه، ووشوا به إلى ملك ذلك الزمان، وكان كافراً، فأهوا إليه أنّ ها هنا رجلاً يضلّ الناس ويصدّهم عن طاعة الملك ويفتد الرعايا، ويفرق بين الأب وابنه، إلى غير ذلك ممّا تقلّدوه في رفاقهم ورموه به من الكذب، وأنّه ولد زنيّة حتى استثاروا غضب الملك، فبعث في طلبه من يأخذه ويصلبه وينكّل به، فلمّا أحاطوا بمنزله وظنّوا أنّهم قد ظفروا به، نجاه الله من بينهم ورفعهم من روزنة ذلك البيت إلى السماء، وألقى الله شبهه على رجل ممّن كان عنده في المنزل، فلمّا دخل أولئك اعتقدوه في ظلمة الليل عيسى، فأخذوه وأهانوه وصلبوه، وكان هذا من مكر الله بهم، فإنّه نجى نبيّه ورفعهم من بين أظهرهم وتركهم في ضلالهم يعمهون، يعتقدون أنّهم قد ظفروا بطلبهم؛ ولهذا قال تعالى: (وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكِرِينَ). وقال العثيمين: (وَمَكَرُوا): الضمير يعود على الذين كفروا بعيسى. والمكر: هو أن يتوصّل الإنسان إلى الانتقام من خصمه بأسباب خفيّة وغير متوقّعة. والمكر يشبهه الخداع. فإن قيل: ما هذا المكر الذي مكروه؟ فالجواب: في هذا قولان للمفسّرين: الأوّل: أنّ الله ألقى شبه عيسى على واحد منهم وهو زعيمهم، فلمّا أرادوا أن يقتلوه قال: أنا صاحبكم، قالوا: كذبت لست صاحبنا بل أنت عيسى، فقتلوه وصلبوه. الثاني: أنّ عيسى لما أحسّ بأنهم دخلوا عليه ليقتلوه قال لأحد أصحابه: من يقبل أن يلقي الله عليه شبهي فأضمن له الجنة، فانتدب واحداً منهم لذلك، وألقى الله شبهه عليه، وقيل: بل ألقى الله شبهه على جميع من كانوا مع عيسى حتى إنّ هؤلاء القوم لما دخلوا كان كل واحد يقول: أيكم عيسى، أيكم عيسى، أيكم عيسى، لم يعلموه. والمسألة ليست فيها نصّاً عن نبيّنا، لكن قوله تعالى: {وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ} [النساء: ١٥٧]، قد يؤيّد القول الثاني.

(وَمَكَرَ اللَّهُ): قال البغويّ: المكر من المخلوقين: الخبث والخديعة والحيلة. والمكر من الله: استدراج العبد وأخذه بغتة من حيث لا يعلم كما قال: {سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ} [الأعراف: ١٨٢]. وقال الزجاج: مكر الله: مجازاتهم على مكرهم، فسَمّي الجزء باسم الابتداء؛ لأنه في مقابله، كقوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} [البقرة: ١٥]، وكقوله: {وَهُوَ خَادِعُهُمْ} [النساء: ١٤٢]. ومكر الله خاصة بهم في هذه الآية: هو إلقاء شبهه على صاحبهم الذي أراد قتل عيسى. عليه السلام. حتى قتل. وقال العثيمين: (وَمَكَرَ اللَّهُ): يعني أنّ الله مكر بهم حينما مكروا بعيسى. ويجب أن نصف الله بما وصف به نفسه من المكر في الحال التي وصف الله فيها بالمكر، وذلك في مقابلة مكر أعدائه، فنقول: إنّ الله يمكر بمن يمكرون به وبرسله وبآياته، أمّا أن نصف الله بالمكر على الإطلاق فنقول: إنّ الله مكر ونطق، فهذا لا

يجوز؛ لاحتمال النقص؛ لأن المكر ليس كملاً في كل حال، ولا نقصاً في كل حال، فإذا أطلق صار قابلاً لأن يكون نقصاً، فإذا قيدت بالحال التي يكون فيها كملاً لم يحتمل أن يكون نقصاً.

(وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ): قال السمرقندي: لأن مكرهم جَوْرٌ، ومكر الله عَدْلٌ. وقال الواحدي: (وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ): أي أفضل المجازين بالسيئة العقوبة. وقال أبو السعود: أي أقواهم مكرًا وأنفذهم كيداً وأقدرهم على إيصال الضرر من حيث لا يحتسب. وإظهار الجلالة في موقع الإضمار؛ لتربية المهابة. والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبله. وقال العنيمين: أي أقواهم في المكر وأشدّهم وأعلمهم بالأسباب التي تحيط بأعدائه. هذه صفة ثابتة مطلقة لا تحتاج إلى قيد؛ لأنها وصفت بكمال، يعني ما من أحد بمكر إلا ومكر الله فوقه وخير منه. والمكر من الصفات الفعلية؛ لأنها تتعلق بمشيئته، وكل صفة من صفات الله لها سبب فهي متعلقة بالمشيئة؛ لأن مقدر السبب هو الله، فإذا قدر السبب فقد شاءه، ويترتب عليه ما يترتب من الصفات.

قال الله تعالى: {إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَرَأْنِي مِنْ الْمَرْئِيَّةِ فَإِنِّي أَرْسَلُكَ إِلَى الْبَنِي إِسْرَءِيلَ بِآيَاتِي وَلِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَفِي سَبْعِينَ نَجْمًا رَأَى إِلَهُهُمْ إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَرَأْنِي مِنْ الْمَرْئِيَّةِ فَإِنِّي أَرْسَلُكَ إِلَى الْبَنِي إِسْرَءِيلَ بِآيَاتِي وَلِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَفِي سَبْعِينَ نَجْمًا رَأَى إِلَهُهُمْ إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَرَأْنِي مِنْ الْمَرْئِيَّةِ فَإِنِّي أَرْسَلُكَ إِلَى الْبَنِي إِسْرَءِيلَ بِآيَاتِي وَلِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَفِي سَبْعِينَ نَجْمًا رَأَى إِلَهُهُمْ}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال مكّي بن أبي طالب: لما رأى عيسى عليه السلام كثرة من كذّبه، وقلة من اتّبعه شكا ذلك إلى الله، فأوحى الله إليه {إِنِّي أَرْسَلُكَ إِلَى الْبَنِي إِسْرَءِيلَ بِآيَاتِي وَلِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَفِي سَبْعِينَ نَجْمًا رَأَى إِلَهُهُمْ}

• تفسير الآية:

(إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَرَأْنِي مِنْ الْمَرْئِيَّةِ): (إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى): قيل العامل في (إِذْ): قوله تعالى: (وَمَكَرَ اللَّهُ). وقيل: قوله تعالى: (وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ). وقيل: العامل فعل مضمر تقديره: اذكر. قال ابن عطية: وهذا القول هو بواسطة الملك؛ لأن عيسى ليس بمكلم. انتهى كلام ابن عطية. (إِنِّي أَرْسَلُكَ إِلَى الْبَنِي إِسْرَءِيلَ بِآيَاتِي وَلِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَفِي سَبْعِينَ نَجْمًا رَأَى إِلَهُهُمْ): في المراد بذلك خمسة أقوال: الأوّل: أي قابضك برفعك إلى السماء حيّاً من غير وفاة

بموت أو نوم، وهذا قول الحسن، وابن جريج، وابن زيد. الثاني: أي متوفيك وفاة نوم للرفع إلى السماء، وهذا قول الربيع. الثالث: أي متوفيك وفاة بموت، وهذا قول ابن عباس. الرابع: أنه من المقدم والمؤخر، بمعنى: رافعك إلى السماء، ومتوفيك بعد أن تنزل إلى الأرض في آخر الزمان وتقتل الدجال، وهذا قول الفراء. الخامس: معنى (مُتَوَفِّيكَ): أي قابل عملك ومتقبله منك. قال ابن عطية: قال القاضي أبو محمد: أجمعت الأمة على ما تضمنه الحديث المتواتر من أنّ عيسى في السماء حيّ، وأنه ينزل في آخر الزمان، فيقتل الخنزير، ويكسر الصليب، ويقتل الدجال، ويفيض العدل، ويظهر هذه الملة ملة محمد ﷺ، ويحج البيت ويعتمر، ويبقى في الأرض أربعاً وعشرين سنة، وقيل: أربعين سنة، ثم يمته الله. وقال العثيمين: والصحيح: أنها وفاة نوم؛ لأن الله لما أراد أن يرفع عيسى إلى السماء أنامه؛ ليسهل عليه الانتقال من الأرض إلى السماء؛ لأن الانتقال من الأرض إلى السماء ليس بالأمر الهين لطول المسافة وبعدها ورؤية الأهوال فيما بين السماء والأرض وفي السموات أيضاً، فأنامه الله ثم رفعه نائماً حتى وصل إلى السماء، لكن هذا القول لا ينافي القول الذي معناه قابضك؛ لأن نهايتهما واحدة. أما القول: أنها وفاة موت، فقول ضعيف يضعفه قوله تعالى: {وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ} [النساء: ١٥٩]، قبل موته، أي عيسى، وهذا يدل على أنه لم يمته، ولأن الله لم يبعث أحداً بعد الموت فيبقى كما في نزول عيسى في آخر الزمان؛ ولأن إطلاق الوفاة على النوم كثير في القرآن، يعني ليس بمعنى غريب حتى نقول: لا يصح حملها عليه، بل هو معنى له كثرة في القرآن.

(وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا): قال الماوردي: فيه يه قولان: أحدهما: أن تطهيره منهم هو منعهم من قتله. الثاني: أنه إخراجهم من بينهم. وقال ابن عطية: حقيقة التطهير إنما هي من دنس ونحوه، واستعمل ذلك في السب والدعاوى والآثام وخلطة الشرار ومعاشرتهم؛ تشبيهاً لذلك كله بالأدناس، فطهر الله العظيم عيسى من دعاوى الكفرة ومعاشرتهم القبيحة له. وقال أبو حيان: جعل الذين كفروا دنساً ونجساً فطهره منهم؛ لأن صحبة الأشرار وخلطة الفجار تنزل منزلة الدنس في الثوب، والمعنى: أنه تعالى يخلصه منهم، فكفى عن إخراجهم منهم وتخليصه بالتطهير. وأتى بلفظ الظاهر لا بالضمير، وهو قوله: (الَّذِينَ كَفَرُوا) إشارة إلى علة الدنس والنجس وهو الكفر، كما قال تعالى: {إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ} [التوبة: ٢٨]، وكما جاء في الحديث: "إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ"^{١٠٤}، فجعله علة تطهيره الإيمان. وقيل: أي مطهرك من أذى الكفرة. وقيل: من الكفر والفواحش. وقيل: مما قالوه فيك وفي أمك. وقيل: أي مطهر بك وجه الناس

^{١٠٤}. أخرجه البخاري ومسلم.

من نجاسة الكفر والعصيان. وقال العثيمين: التطهير هنا تطهير معنوي لا تطهير حسي، وذلك لأن الذين كفروا ليسوا يلطّخون عيسى بالقاذورات الحسّية لكنهم يلطّخونه بالقاذورات المعنوية، قالوا: إنه كذاب، وإنه ابن زنا، وأنّ أمّه زانية، وأحموه بأشياء كثيرة، فطهره الله منهم وذلك بما أنزل من براءته في عهده وفيما بعد عهده.

(وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ): قال مكّي بن أبي طالب: هذا خطاب لعيسى ﷺ وأُمَّته، جعلهم الله فوق اليهود: في النصر والحجّة والإيمان بعيسى والتصديق به وقول الحق فيه. وقيل: هو خطاب لمحمد ﷺ. وقال البغوي: (وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ): قال قتادة، والربيع، والشعبي، ومقاتل، والكلبي: هم أهل الإسلام الذين صدّقوه واتّبَعُوا دينه في التوحيد من أمة مُحمَّد ﷺ، فهم فوق الذين كفروا ظاهرين قاهرين بالعزّة والمنعة والحجّة. وقال الضحّاك: يعني الحواريين فوق الذين كفروا. وقيل: هم أهل الروم. وقيل: أراد بهم النصارى، فهم فوق اليهود إلى يوم القيامة، فإنّ اليهود قد ذهب ملكهم، وملك النصارى دائم إلى قريب من قيام الساعة، فعلى هذا يكون الاتّباع بمعنى الإِدْعَاء والحجّة لا اتّباع الدين. وقال ابن عطية: (وَجَاعِلُ): اسم فاعل للاستقبال، وحذف تنوينه تخفيفاً، وهو متعدّ إلى مفعولين؛ لأنه بمعنى مصير فأحدهما: (الَّذِينَ)، والآخر في قوله: (فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا). وقال ابن زيد: الذين اتبعوه هم النصارى والذين كفروا هم اليهود، والآية مخبرة عن إذلال اليهود وعقوبتهم بأنّ النصارى فوقهم في جميع أقطار الأرض إلى يوم القيامة. وقال جمهور المفسّرين بعموم اللفظ في المتّبعين، فدخل في ذلك أمة مُحمَّد ﷺ؛ لأنها متّبعة لعيسى . عليه السلام .، نصّ على ذلك قتادة وغيره، وكذلك قالوا بعموم اللفظ في الكافرين. وقال أبو حيّان: وقيل: أي فوق الذين كفروا يوم القيامة في الجنّة؛ إذ هم في الغرفات، والذين كفروا في أسفل سافلين في الدركات. (إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ): قال أبو السعود: قوله تعالى: (إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ): غاية للجعل أو للاستقرار المقدّر في الظرف، لا على معنى أنّ الجعل أو الفوقية تنتهي حينئذ ويتخلّص الكفرة من الدلّة، بل على معنى: أنّ المسلمين يعلوهم إلى تلك الغاية، فأما بعدها فيفعل الله بهم ما يريد. وقال العثيمين: (وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ): هذه الآية يطبّل بها النصارى، ويقولون: نحن لنا العلو إلى يوم القيامة، ليس إلى أن بُعث مُحمَّد. فنقول: نعم صدق الله العظيم، إنّ الذين يتّبعون عيسى لهم النصر على الكافرين إلى يوم القيامة، ولكن من الذين اتّبَعُوا عيسى؟ هم الذين ردّوا بشارته وكذبوا من بشرّ به؟ لا أبداً أنتم لم تتّبعوا عيسى، ووالله لو خرج عيسى لقاتلكم حتى ترجعوا إلى الإسلام؛ ولهذا في آخر الزمان لا يقبل عيسى إلا

الإسلام، لا يقبل الجزية ويكسر الصليب ويقتل الخنزير، في آخر الزمان لا يقبل حتى الجزية التي كانت تقبل قبل نزوله، لا تقبل من شدة كراهته لما عليه النصارى واليهود الآن، المهم أن نقول: إن الذين اتبعوا عيسى هم الذين آمنوا بمحمد . عليهما الصلاة والسلام . بعد بعثة محمد، أما قبل بعثة محمد نعم لا شك أن أتباع عيسى هم المسلمون، وأنهم على الحق قبل أن يحرفوا ويبدلوا.

(ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ): أي في الآخرة. قال الواحدي: وجه اتصال هذا الكلام بما قبله من المعنى: كأنه قيل: أمّا الدنيا فالحال فيها ما ذكرنا، وأمّا الآخرة فيقع فيها الحكم في اختلافكم في الدين وأمر عيسى . عليه السلام .. وقال ابن عطية: الخطاب لعيسى، والمراد الإخبار بالقيامة والحشر؛ فلذلك جاء اللفظ عامّاً من حيث الأمر في نفسه لا يخصّ عيسى وحده فكأنه قال له: (ثُمَّ إِلَيَّ): أي إلى حكمي وعدلي، يرجع الناس، فخاطبه كما تخاطب الجماعة؛ إذ هو أحدها، وإذ هي مرادة في المعنى. وقال أبو السعود: (ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ): أي رجوعكم بالبعث. و(ثُمَّ) للتراخي. وتقديم الجار والمجرور؛ للقصر المفيد لتأكيد الوعد والوعيد. والضمير لعيسى وغيره من المتبعين له والكافرين به على تغليب المخاطب على الغائب في ضمن الالتفات فإنه أبلغ في التبشير والإنذار.

(فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ): قال البغوي: أي من أمر الدين وأمر عيسى . عليه السلام .. وقال ابن عطية: قوله تعالى: (فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ..) وعد لعيسى والمؤمنين، ووعد للكافرين. وقال أبو السعود: (فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ) يومئذ إثر رجوعكم إليّ. (فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) من أمور الدين. و(فيه) متعلق بقوله: (تَخْتَلِفُونَ). وتقديمه عليه؛ لرعاية الفواصل. وقال العثيمين: (فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ): الحكم لله كوناً وشرعاً، فهو الحاكم كوناً وهو الحاكم شرعاً، أمّا حكمه الكوني فهو نافذ على كل أحد، ولا يستطيع أحد أن يتخلص منه ولا أن يعانده، وأمّا الحكم الشرعي فإنه باختيار المحكوم عليه، فمن شاء فليؤمن: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ} [الكهف: ٢٩]. والحكم الكوني يتعلّق فيما يحبه وما لا يحبه، فيحكم كوناً بوقوع الطاعات وهذا ممّا يحبه، ويحكم كوناً بوقوع السيئات والمعاصي وهذا لا يحبه، لكنّه عزّ وجلّ يحكم به كوناً لحكمة ومصالح عظيمة. وأمّا الحكم الشرعي فهو ما قضاه بين العباد شرعاً، وهو الذي جاءت به الرسل، وأصله أوامر ونواهٍ، افعلوا كذا، لا تفعلوا كذا، ولا يلزم من الحكم الشرعي وقوع المحكوم به، بل قد يتخلف عنه كثير من الناس، وها هم الرسل يرسلهم الله يتبعهم أناس قليلون وأناس كثيرون، قال عليه الصلاة والسلام: "رأيت النبيّ ومعه الرهط، والنبيّ ومعه الرجل

والرجلان، والنبيّ وليس معه أحد^{١٠٥}. وقال بعض العلماء: إنّ هناك قسمًا ثالثًا للحكم وهو الحكم الجزائيّ الذي يحكم الله فيه بالجزاء على من عمل إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر، وعليه ينزل قوله هنا: (فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ). انتهى كلامه.

قال الله تعالى: { فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِّن نَّاصِرِينَ } (٥٦):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازيّ: اعلم أنّه تعالى لما ذكر: {إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} بيّن بعد ذلك مفصلاً ما في ذلك الاختلاف.

• تفسير الآية:

(فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ): قال ابن عطية: قوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا...) إخبار بما يجعل عليه حالهم من أول أمرهم وليس بإخبار عما يفعل بعد يوم القيامة؛ لأنه قد ذكر الدنيا وهي قبل، وإما المعنى، فأما الكافرون فالصنع بهم أنهم يعذبون (عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا) بالأسر والقتل والجزية والذلّ، ومن لم ينله منهم فهو تحت خوفه؛ إذ يعلم أنّ شرع الإسلام طالب له بذلك، وقد أبرز الوجود هذا، وفي (الْآخِرَةِ): معناه: بعذاب النار. وقال أبو حيان: بدأ بقسم (الَّذِينَ كَفَرُوا)؛ لأن ذكر ما قبله من حكم الله بينهم أول ما يتبادر منه في بادئ النظر التهديد فناسب البداءة بهم؛ ولأنهم أقرب في الذكر لقوله تعالى: (فَوَقَّ الَّذِينَ كَفَرُوا)؛ ولكون الكلام مع اليهود الذين كفروا بعيسى وهموا بقتله. ووُصِفَ العذاب بالشدة؛ لتضاعفه وازدياده. وقيل: لاختلاف أجناسه. وقال صديق خان: (فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا...): هذا تفسير للحكم الواقع بين الفريقين. وتعذيبهم في الدنيا بالقتل والسبي والجزية والصغار، وأما في الآخرة فبعذاب النار. وقال ابن عاشور: قوله: (فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِّبُهُمْ) تفصيل لما أجمل في قوله: (فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ). وقوله: (فَأَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ): المقصود من هذا الوعيد هو عذاب الآخرة؛ لأنه وقع في حيز تفصيل الضمائر من قوله:

^{١٠٥}. أخرجه أحمد.

(فَأَحْكُمَ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)، وإنما يكون ذلك في الآخرة، فذكر عذاب الدنيا هنا إدماج. فإن كان هذا ممّا خاطب الله به عيسى فهو مستعمل في صريح معناه، وإن كان كلاماً من الله في القرآن خوطب به النبي ﷺ والمسلمون، صحّ أن يكون مراداً منه أيضاً التعريض بالمشركين في ظلمهم محمداً ﷺ عن مكابرة منهم وحسد. وقال العثيمين: قال العلماء: إنّ العذاب في الدنيا ما يحصل لقلوبهم من الضيق والضنك والقلق والحسرة وغير ذلك، وما يحصل لهم على أيدي المؤمنين من القتل والأسر والجزية وغير ذلك، فعذابهم يكون بالألم القلبي والألم البدني. أمّا عذابهم في الآخرة فظاهر.

(وَمَا لَهُمْ مِّنْ تَصْرِيحٍ): قال أبو السعود: أي يُخْلِصُونَهُمْ من عذاب الله في الدارين. وصيغته الجمع في (مِّنْ تَصْرِيحٍ)؛ لمقابلة ضمير الجمع في (وَمَا لَهُمْ)، أي ليس لواحد منهم ناصرٌ واحدٌ.

قال الله تعالى: {وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ} (٥٧):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابو حيان: بدأ الله أولاً بقسم الكفار، ثم أتى ثانياً بذكر المؤمنين.

• تفسير الآية:

(وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ): أي آمنوا بالله وبكلّ ما جاء عن الله. والإيمان بالله يتضمّن أربعة أمور: الإيمان بوجوده الله، والإيمان بألوهيته، والإيمان بربوبيته، والإيمان بأسمائه وصفاته. والعمل الصالح: هو ما كان خالصاً لله، صواباً على طريقة رسول الله ﷺ. قال أبو حيان: علّق العذاب في الآية السابقة على مجرّد الكفر، وهنا علّق توفية الأجر على الإيمان وعمل الصالحات؛ تنبيهاً على درجة الكمال في الإيمان، ودعاء إليها. وقال العثيمين: الربّ عزّ وجلّ يكرّر هذا دائماً في القرآن، يجمع بين الإيمان والعمل الصالح؛ لأنه لا إيمان بلا عمل، ولا عمل بلا إيمان، بل لا بدّ من الأمرين.

(فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ): قال السمرقندي: أي يعطيهم ثواب عملهم. وقال ابن كثير: أي يوفّيهم أجورهم في الدنيا والآخرة. في الدنيا بالنصر والظفر، وفي الآخرة بالجنات العليات. وقال الثعالبي: توفية الأجور: هي

قَسَمَ الْمَنَازِلِ فِي الْجَنَّةِ، فَذَلِكَ هُوَ بِحَسَبِ الْأَعْمَالِ، وَأَمَّا نَفْسُ دُخُولِ الْجَنَّةِ فَبِرَحْمَةِ اللَّهِ وَتَفَضُّلِهِ سُبْحَانَهُ. وقال أبو حَيَّان: التوفية: دفع الشيء وافيّاً من غير نقص. والأجور: ثواب الأعمال، شبهه بالعامل الذي يوفى أجره عند تمام عمله. وفي الآية قبلها قال: (فَأَعْذِبُهُمْ) أسند الفعل إلى ضمير المتكلم وحده، وذلك ليطابق قوله: (فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ)، وفي هذه الآية قال: (فَيُؤْفِقُهُمْ)، وذلك على سبيل الالتفات والخروج من ضمير المتكلم إلى ضمير العيّبة؛ للتنوّع في الفصاحة. ولم يأت بـ(الهمزة) كما في تلك الآية؛ ليخالف في الإخبار بين النسبة الإسناديّة فيما يفعله بالكافر وبالمؤمن، كما خالف في الفعل. وقال الألويسي: (فَيُؤْفِقُهُمْ أَجُورُهُمْ): أي فيؤفّر عليهم ويتمّ جزاء أعمالهم القلبيّة والقلبيّة ويعطيهم ثواب ذلك وافيّاً من غير نقص. وزعم بعضهم أنّ توفية الأجور هي قسم المنازل في الجنة، والظاهر أنّها أعمّ من ذلك. وعلّق التوفية على الإيمان والعمل الصالح ولم يعلّق العذاب بسوى الكفر؛ تنبيهاً على درجة الكمال في الإيمان، ودعاءً إليها، وإيداناً بعظم قبح الكفر.

(وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ): أي يبغض الكافرين. وصفة البغض ثابتة لله بالقرآن والسنة الصحيحة، وهي لا تشبه صفات المخلوقين. قال أبو السعود: أي يبغضهم، فإنّ هذه الكناية فاشية في جميع اللغات، جارية بحرى الحقيقة. وإيراد الظلم؛ للإشعار بأنّهم بكفرهم متعدّون متجاوزوا الحدود، واضعون الكفر مكان الشكر والإيمان. والجملة تذييل لما قبله مقرر لمضمونه. وقال العثيمين: حَتَّمُ الآية بهذا مناسب؛ لأنه لما بيّن أنّ هؤلاء آمنوا وعملوا الصالحات فيؤفّون أجورهم، بيّن أنّ هؤلاء قد قاموا بما يلزمهم وأنهم لم يظلموا أنفسهم؛ ولذلك أثابهم الله هذا الثواب العظيم، وأنّ الله لا يحب الظالمين، فلو ظلموا أنفسهم ما استحقّوا هذا الثواب. أمّا الذين كفروا واستحقّوا العذاب فإنهم ظلموا أنفسهم فحصلوا على مقت الله وعقابه وعدم محبّته.

قال الله تعالى: {ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ (٥٨):}

- مناسبة الآي لما قبلها: قال البقاعي: لما أتمّ سبحانه ما أراد من أمر عيسى من ابتداء تكوينه إلى انتهاء رفعه وما كان بعده من أمر أتباعه...، أتبع ما تقدّم من تفصيل الآيات البيّنات قوله منبّهاً على عظمة هذه الآيات الشاهدات الآتي بها ﷺ بأوضح الصّدق بإعجازها في نظمها وفي العلم بمضامينها من غير معلّم من البشر.

● تفسير الآية:

(ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ): الخطاب هنا لنبيِّنا مُحَمَّد ﷺ. قال السمرقندي: يقول هذه الآيات، وهذه القصص بيِّنات في القرآن، وأنزلنا عليك جبريل؛ ليقراً عليك من الآيات، يعني من البيان، (وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ): يعني القرآن كله. وقال الكلبي: الذكر الحكيم الذي عند ربِّ العالمين: هو اللوح المحفوظ، ويقال: هو القرآن؛ لأنه محكم ليس فيه تناقض ولا يقدر أحد أن يأتي بمثله. ويقال: هو الشرف، كقوله: {وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ} [الزخرف: ٤٤]. وقال ابن الجوزي: (ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ): يعني ما جرى من القصص. (مِنَ الْآيَاتِ): يعني الدلالات على صحَّة رسالتك، إذ كانت أخباراً لا يعلمها أمِّي. (وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ): قال ابن عباس: هو القرآن. قال الزجاج: معناه: ذو الحكمة في تأليفه ونظمه، وإبانة الفوائد منه. وقال الرازي: (ذَلِكَ): إشارة إلى ما تقدَّم من نبأ عيسى وركبته وغيرها. (نَتْلُوهُ): التلاوة والقصص واحد في المعنى، فإنَّ كلاهما يرجع معناه إلى شيء يُدْكَرُ بعضه على إثر بعض. (مِنَ الْآيَاتِ): يحتمل أن يكون المراد منه: أنَّ ذلك من آيات القرآن، ويحتمل أن يكون المراد منه: أنَّه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك؛ لأنها أخبار لا يعلمها إلا قارئ من كتاب أو مَنْ يُوحَى إليه، فظاهر أنك لا تكتب ولا تقرأ، فبقي أنَّ ذلك من الوحي. (وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ): في وصف القرآن بكونه ذكراً حكيماً وجوه: الأول: أي أنَّه حاكم، بمعنى أنَّ الأحكام تستفاد منه. الثاني: أي ذو الحكمة. الثالث: أي أنه مُحْكَم، ومعنى المحكم في القرآن: أنه أحكم عن تطرُّق وجوه الخلل إليه قال تعالى: {كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ} [هود: ١]. الرابع: أن يقال: القرآن لكثرة حكمه إنه ينطق بالحكمة، فوصف بكونه حكيماً على هذا التأويل. وقال ابن كثير: (ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ): أي هذا الذي قصصنا عليك يا مُحَمَّد في أمر عيسى ومبدأ ميلاده وكيفيَّة أمره، وهو ممَّا قاله تعالى، وأوحاه إليك، ونزَّله عليك من اللوح المحفوظ، فلا مريَّة فيه ولا شك. وقال الثعالبي: (ذَلِكَ): إشارة إلى ما تقدَّم من الأنباء، و(نَتْلُوهُ): معناه: نَسْرُدُّه، و(مِنَ الْآيَاتِ): ظاهره آيات القرآن، ويحتمل أن يريد: من المعجزات والمستغربات، أن تأتيهم بهذه الغيوب من قبَلنا، وبسبب تلاوتنا، و(الذِّكْرِ): ما ينزل من عند الله. قال ابن عباس: الذِّكْر: القرآن، و(الْحَكِيمِ): الذي قد كَمَلَ في حكمته. وقال الألوسي: (ذَلِكَ): أي المذكور من أمر عيسى. والإتيان بما يدلُّ على البعد؛ للإشارة إلى عظم شأن المشار إليه وبعد منزلته في الشرف. (نَتْلُوهُ عَلَيْكَ): أي نسرده ونذكره شيئاً بعد شيء، والمراد: تلوناه إلا أنَّه عبَّر بالمضارع؛ استحضاراً للصورة الحاصلة اعتناء بها، وقيل: يمكن الحمل على الظاهر؛ لأن قصَّة عيسى لم يفرغ منها

بعد. (مِنْ الْأَيَّاتِ): أي الحجج الدالة على صدق نبوتك؛ إذ أعلمتهم بما لا يعلمه إلا قارىء كتاب أو معلّم ولست بواحد منهما، فلم يبق إلا أنك قد عرفته من طريق الوحي. (وَالذِّكْرِ): أي القرآن. وقيل: اللوح المحفوظ، وتفسيره به؛ لاشتماله عليه. و(مِنْ) تبعية على الأول، وابتدائية على الثاني، وحملها على البيان وإرادة بعض مخصوص من القرآن بعيد. (الْحَكِيمُ): أي المحكم المتقن نظمته، أو الممنوع من الباطل، أو صاحب الحكمة. وقال العثيمين: (ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ): (ذَلِكَ): المشار إليه: كلّ ما سبق من ذكر آل عمران رحمهم الله. وقوله: (نَتْلُوهُ عَلَيْكَ): أي نقرؤه عليك متتاليًا يتلو بعضه بعضًا، ولكنّه بواسطة جبريل. عليه السلام. وقوله: (مِنْ الْآيَاتِ): (مِنْ): قال بعضهم: إنّها بيانية تبين المشار إليه في قوله: (ذَلِكَ). وقال بعضهم: إنّها تبعية، أي بعض الآيات، ولكن الصواب: الأول. وقوله: (وَالذِّكْرِ): الذكر: يطلق على معانٍ: منها الشرف، كما قال تعالى: {وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ} [الزخرف: ٤٤]، أي شرف عظيم، ومنه قوله تعالى: {وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ} [الشرح: ٤]، أي شرفك، ويطلق الذكر على ما يحصل به التذكّر، فيسمّى الكلام الجيد المشتمل على الموعظة ذكرى، قال تعالى: {فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى} [الأعلى: ٩]، أي التذكّرة، ويطلق الذكر على ذكر الله، كما قال تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتْهُمُ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا} [النساء: ١٠٣]، والمراد به في هذه الآية: المعنيان الأولان: الشرف، وما يحصل به التذكير، فإنّ هذا القرآن لا شكّ شرف لمن تمسّك به وقام بحقه، فإنه ينال شرف الدنيا والآخرة وسعادة الدنيا والآخرة، ولم يشرفّ العرب ولم ينالوا السعادة والنصر والظهور إلا حين تمسكوا به. والقرآن أيضًا ذكر من جهة التذكير؛ لأن كلّ إنسان يقرأ القرآن بحضور قلب فلا بدّ أن يتأثّر به. وقوله: (الْحَكِيمِ): يعني ذا الحكمة، فالقرآن كلّّه حكمة، وهو فعيل بمعنى مُفعّل، وفعيل بمعنى فاعل، فهو فعيل بمعنى مُفعّل، أي محكم متقن، وهو فعيل بمعنى فاعل، أي حاكم؛ لأن القرآن حاكم بين الناس، قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ} [النساء: ١٠٥].

قال الله تعالى: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (٥٩):

- سبب نزول الآية: قال البغوي: الآية نزلت في وفد نجران، وذلك أنّهم قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ما لك تشتم صاحبنا؟ قال: وما أقول؟ قالوا: تقول إنّ عبد الله. قال: أجل، هو عبد

الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول، فغضبوا وقالوا: هل رأيت إنساناً قطّ من غير أبي؟
فأنزل الله: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو بكر الجزائري: ما زال السياق الكريم في تقرير عبودية عيسى ورسالته دون ربوبيته وألوهيته.

● تفسير الآية:

(إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ): (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى): أي إنّ صفة عيسى كصفة آدم، ونظيره قوله تعالى: {مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ} [الرعد: ٣٥]، أي صفة الجنة. وقيل: أي إنّ شأن عيسى الغريب العجيب في إنشائه بالقدرة من غير أبي كشأن آدم الذي خلقه الله من غير أبي ولا أمّ. قال أبو حيان: من جعل المثل هنا مرادفاً للمثل، كالشبه، والشبّه. قال: جمع بين أداتي تشبيهه على طريق التأكيد للشبه، والتنبيه على عظم خطره وقدره، وقال بعض هؤلاء: (الكاف) زائدة. وقال بعضهم: (مَثَلٌ) زائدة، وجعل بعضهم المثل هنا من ضرب الأمثال، وقال: العرب تضرب الأمثال؛ لبيان ما خفي معناه ودقّ إيضاحه، لما خفي سرّ ولادة عيسى من غير أبي؛ لأنه خالف المعروف، ضرب الله المثل بآدم الذي استقرّ في الأذهان، وعلم أنّه أوجد من غير أبي ولا أمّ، كذلك خلق عيسى بلا أبي، ولا بدّ من مشاركة معنويّة بين من ضرب به المثل، وبين من ضرب له المثل من وجه واحد أو من وجوه لا يشترط الإشتراك في سائر الصفات. والمعنى الذي وقعت فيه المشاركة بين آدم وعيسى: كون كلّ واحد منهما خلق من غير أبي. انتهى كلامه. (عِنْدَ اللَّهِ): قيل: أي في خلقه. وقيل: أي في تقديره وحكمه. قال الواحدي: أي في الخلق والإنشاء. خَلَقَ عِيسَى من غير أبي، كما خَلَقَ آدَمَ من غير أبي ولا أمّ. وقال ابن عطية: قوله: (عِنْدَ اللَّهِ): عبارة عن الحقّ في نفسه، أي هكذا هو الأمر فيما غاب عنكم. انتهى كلامه. (كَمَثَلِ آدَمَ): أي كصفة خلق الله لآدم، أو كشأنه العجيب في خلقه. قال الواحدي: تمّ الكلام عند قوله: (كَمَثَلِ آدَمَ)، وهو جملة تامّة، وتشبيه كامل، ولو اقتصر عليه حصل المراد. (خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ): قال الواحدي: هذا ليس بِصِلَهِ لـ(آدَمَ)، ولا صِفَةٍ؛ لأن الصلة للمبهمات، والصفة للنكرات، ولكنّه خبر مستأنف على جهة التفسير لحال آدم. قال الزجاج: وهذا كما تقول في الكلام: مثلك مثل زيد، تريد: أنك تشبّهه في فعل، ثم تخبر بقصّة زيد، فتقول: كذا وكذا. وقال أبو حيان: قوله تعالى: (خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ): هي من تسمية الشيء باسم أصله، كقوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ}

مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ} [فاطر: ١١]، كان تراباً ثم صار طيناً وخلق منه آدم، وكما قال: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ} [المؤمنون: ١٢]، وقال تعالى: {إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ} [ص: ٧١]. انتهى كلامه. (ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ): قال الواحدي: فيه وجهان من التأويل: أحدهما: أنَّ هذا دلالة على أنه تعالى يخلق الشيء من غير نَصَبٍ ولا تعب، لا أنه يحتلقه بقوله: (كُنْ)؛ لأنه لو أراد خلق شيء وُجد ذلك الشيء، وإن لم يقل له: (كُنْ). الثاني: أنَّ قوله: (كُنْ) علامة لما يريد خلقه وإنشاءه. وقوله تعالى: (فَيَكُونُ): قال بعض النحويين: هو بمعنى: كان. وكذا فسره ابن عباس، فقال: (ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ) فكان، فجرى عليه الروح. وقد ذكرنا أنه يجوز أن يراد بمثال المستقبل الماضي، مستقصى عند قوله: {تَتَلَوُا الشَّيَاطِينَ} [البقرة: ١٠٢]. وقال آخرون: المعنى: (ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ)، فيكون كما يأمر الله. وقوله: (فَيَكُونُ) حكاية لتلك الحالة التي يكون فيها آدم كما شاء الله. انتهى كلام الواحدي. وقال البغوي: فإن قيل: ما معنى قوله تعالى: (ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)، ولا تكوين بعد الخلق؟ قيل: معناه خلقه ثم أخبركم أي قلت له: كن فكان من غير ترتيب في الخلق كما يكون في الولادة، وهو مثل قول الرجل: أعطيتك اليوم درهماً ثم أعطيتك أمس درهماً، أي ثم أخبرك أي أعطيتك أمس درهماً. وقال أبو حيان: (ثُمَّ): قيل: لترتيب الخبر؛ لأن قوله: (كُنْ) لم يتأخر عن خلقه، وإنما هو في المعنى تفسير للخلق. ويجوز أن يكون للترتيب الزمني، أي أنشأه أولاً من طين ثم بعد زمان أوجد فيه الروح، أي صيَّره لحماً ودماً على من قال ذلك. والضمير في: (قَالَ لَهُ) عائد على آدم. وأبعد من زعم أنه عائد على عيسى. وأبعد من هذا قول من زعم أنه يجوز أن يعود على كل مخلوق خلق به (كُنْ)، وهو قول الحوي. انتهى كلام أبي حيان. وقال البقاعي: عبر بصيغة المضارع المقترن بالفاء في قوله: (فَيَكُونُ) دون الماضي، وإن كان المتبادر إلى الذهن أنَّ المعنى عليه حكاية للحال وتصويراً لها؛ إشارة إلى أنه كان الأمر من غير تخلف، وتنبهاً إلى أنَّ هذا هو الشأن دائماً يتجدد مع كل مراد، لا يتخلف عن مراد الأمر أصلاً. وقال صديق خان: (ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ): أي بشراً، أي أنشأه خلقاً بالكلمة، وكذلك عيسى أنشأه خلقاً بالكلمة. وقيل: الضمير يرجع إلى عيسى. (فَيَكُونُ): أي فكان بشراً، أريد بالمستقبل الماضي أي حكاية حال ماضية. وقال القاسمي: (خَلَقَهُ): أي صوّر جسد آدم من تراب ثم قال له: (كُنْ)، أي بشراً كاملاً روحاً وجسداً، فإنَّ أمره تعالى يفيد قوة التكوّن. وقال ابن عاشور: والضمير في (خَلَقَهُ) لآدم لا لعيسى؛ إذ قد علم الكل أنَّ عيسى لم يُخلق من تراب، فمحل التشبيه قوله: (ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ). وإنما قال: (فَيَكُونُ)، ولم يقل: (فَكَانَ)؛ لاستحضار صورة تكوُّنه، ولا يحمل المضارع في مثل هذا إلا على هذا المعنى، مثل قوله: {وَاللَّهُ الَّذِي

أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثَبِيرُ سَحَابًا { [فاطر: ٩]، وحمله على غير هذا هنا لا وجه له. وقال العثيمين: (حَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ): أي ابتداء خلقه من تراب، وضمير المفعول في خلقه يعود علي آدم؛ لأنه هو المخلوق من التراب. ونحن قلنا: ابتداء خلقه ثم قال له: (كُنْ)، والأمر هذا لتمام الخلق، وإنما قلنا ذلك؛ لئلا يقول قائل: كيف تكون كلمة (كُنْ) بعد الخلق؟ لأن الترتيب العقلي يقتضي أن تكون كلمة (كُنْ) قبل الخلق، كن فكان؟ فنقول: إنَّ معنى (حَلَقَهُ): أي ابتداء خلقه من تراب، ثم قال له: كن بشراً فكان بشراً. وهذا القول: (كُنْ) قول قدري. ولم يقل: ف(كان) على حكاية الحال، يعني لما قال: كن فعلاً شرع بالكينونة حتى تمت.

قال الله تعالى: {الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ} (٦٠):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما ابتداء القصّة بالحقّ في قوله: {نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ} ختمها بذلك على وجه أكد وأضخم فقال: {الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ..}.

• تفسير الآية:

(الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ): قال القرطبي: قال الفراء: (الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ) مرفوع بإضمار هو. وقال أبو عبيدة: هو استئناف كلام وخبره في قوله: (مِنْ رَبِّكَ). وقيل: هو فاعل، أي جاءك الحق. وقال الألوسي: (مِنْ رَبِّكَ): لا يخفى ما في التعرّض لعنوان الربوبية من الإضافة إلى ضميره ﷺ من اللطافة الظاهرة. وقال القاسمي: وفي الحقّ تأويلان: الأوّل: قال أبو مسلم: المراد: أنّ هذا الذي أنزلت عليك هو الحقّ من خبر عيسى . عليه السلام .، لا ما قالت النصارى واليهود، فالنصارى قالوا: إنّ مريم ولدت إلهاً، واليهود رموا مريم بالإفك، ونسبوها إلى يوسف النجار، فالله بيّن أنّ هذا الذي أنزل في القرآن هو الحقّ، ثم نهي عن الشكّ فيه. الثاني: أنّ المراد: أنّ الحقّ في بيان هذه المسألة ما ذكرناه من المثل، وهو قصّة آدم . عليه السلام .، فإنه لا بيان أقوى منها. وقال العثيمين: (الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ): الحق: خبر المبتدأ المحذوف، والتقدير: (ذلك الحقّ)، أي هذا الذي قصّ عليك هو الحقّ، وعلى هذا تكون شبه الجملة وهي (مِنْ رَبِّكَ) تكون في موضع نصب على الحال من الحقّ، ويحتمل على بُعد أن يكون (الْحَقُّ) مبتدأ، و(مِنْ رَبِّكَ) خبره. وفائدة هذا التركيب على هذا الإعراب: أنك لا تطلب الحقّ من غير الله، فكأنّه يقول:

مصدر الحق من الله فلا تطلبه من غيره. والحق يوصف به الحكم، ويوصف به الخبر، فإن وصف به الحكم صار معناه العدل، وإن وصف به الخبر صار معناه الصدق، والصدق والعدل كلاهما ثابت؛ ولهذا وصفا بالحق، وأصل الحق من حق الشيء إذا ثبت كما قال تعالى: {كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} [يونس: ٣٣]، حقت: يعني ثبتت.

(فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ): قال السمعاني: الخطاب للنبي ﷺ والمراد به أمته؛ لأنه لم يكن شاكاً في أمر عيسى . عليه السلام .. وقيل: أي قل للشاك فيه: الحق من ربك فلا تكن من الشاكين. وقال الثعالبي: و(الْمُمْتَرِينَ) هم الشاكون، ونُهي النبي ﷺ في عبارة اقتضت ذم الممترين، وهذا يدل على أن المراد بالامتراء عيظه، ونُهي عن الامتراء مع بُعده عنه على جهة التثبيت والدوام على حاله. وقال الألوسي: (فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ): خطاب له ﷺ، ولا يضر فيه استحالة وقوع الامتراء منه كما في قوله تعالى: {وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [يونس: ١٠٥]، بل قد ذكروا في هذا الأسلوب فائدتين: إحداهما: أنه ﷺ إذا سمع مثل هذا الخطاب تحركت منه الأريحية فيزداد في الثبات على اليقين نوراً على نور. وثانيتهما: أن السامع يتنبه بهذا الخطاب على أمر عظيم فينزع وينزجر عما يورث الامتراء؛ لأنه ﷺ مع جلالته التي لا تصل إليها الأماني إذا خوطب بمثله فما يظن بغيره، ففي ذلك زيادة ثبات له ﷺ ولطف بغيره. وجوز أن يكون خطاباً لكل من يقف عليه ويصلح للخطاب.

قال الله تعالى: { فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (٦١) }:

• سبب نزول الآية:

قال الألوسي: أخرج البخاري ومسلم "أنّ العاقب والسيد أتيا رسول الله ﷺ فأراد أن يلاعنهما، فقال أحدهما لصاحبه: لا تلاعنه، فوالله لمن كان نبياً فلاعنا لا نفلح نحن ولا عقبنا من بعدنا، فقالوا له: نعطيك ما سألت فابعث معنا رجلاً أميناً، فقال: قم يا أبا عبيدة، فلمّا قام قال: هذا أمين هذه الأمة".

وأخرج أبو نعيم في «الدلائل» من طريق عطاء، والضحاك عن ابن عباس: «أنّ ثمانية من أساقفة أهل نجران قدموا على رسول الله ﷺ، منهم العاقب والسيد، فأنزل الله: {قُلْ تَعَالَوْا..}، فقالوا: أحرنا ثلاثة

أيام، فذهبوا إلى بني قريظة والنضير وبني قينقاع فاستشاروهم، فأشاروا عليهم أن يصلحوه ولا يلاعنوه، وقالوا: هو النبي الذي نجده في التوراة، فصالحوا النبي ﷺ على ألف حلة في صفر وألف في رجب ودرهم»، وروي أنهم صالحوه على أن يعطوه في كل عام ألفي حلة وثلاثاً وثلاثين درعاً وثلاثة وثلاثين بغيراً وأربعاً وثلاثين فرساً.

وأخرج في «الدلائل» أيضاً من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس: «أن وفد نجران من النصارى قدموا على رسول الله ﷺ وهم أربعة عشر رجلاً من أشrafهم، منهم السيد . وهو الكبير . والعاقب . وهو الذي يكون بعده وصاحب رأيهم . فقال رسول الله ﷺ: أسلما . قالوا: أسلمنا . قال: ما أسلمتما . قالوا: بلى قد أسلمنا قبلك . قال: كذبتما يمنعهما من الإسلام ثلاث فيكما، عبادتكما الصليب، وأكلكما الخنزير، وزعمكما أن الله ولد، ونزل {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى}، فلما قرأها عليهم قالوا: ما نعرف ما تقول، ونزل {فَمَنْ حَاجَّكَ}، فقال لهم رسول الله ﷺ: إن الله قد أمرني إن لم تقبلوا هذا أن أباهلكم، فقالوا: يا أبا القاسم بل نرجع فننظر في أمرنا ثم نأتيك، فخلا بعضهم ببعض وتصادقوا فيما بينهم، قال السيد للعاقب: قد والله علمتم أن الرجل نبي مرسل ولئن لاعنتموه أنه لستئصالكم وما لاعن قوم نبياً قط فبقي كبيرهم ولا نبت صغيرهم، فإن أنتم لن تتبعوه وأبيتم إلا إلف دينكم فوادعوه وارجعوا إلى بلادكم، وقد كان رسول الله ﷺ خرج ومعه علي، والحسن، والحسين، وفاطمة، فقال رسول الله ﷺ: إن أنا دعوت فأمنوا أنتم فأبوا أن يلاعنوه وصالحوه على الجزية».

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما أتاهم سبحانه وتعالى من أمر عيسى . عليه السلام . بالفصل في البيان الذي ليس بعده إلا العناد، فبين أولاً ما تفضل فيه عيسى من أطوار الخلق الموجبة للحاجة المنافية للإلهية، ثم فضح بتمثيله بآدم . عليه السلام . شبهتهم، ألزمهم عل تقديره بالفصل الأعظم للمعاند الموجب للعذاب المستأصل أهل الفساد فقال سبحانه وتعالى: {فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ}.

● تفسير الآية:

(فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ): (من) هنا إمّا للتبويض، أو لبيان الجنس. والخطاب لنبينا محمد ﷺ. والمحااجة: المجادلة والمخاصمة. وفي هاء (فيه) قولان: أحدهما: أنها ترجع إلى عيسى. الثاني:

أنها ترجع إلى الحق. قال ابن عطية: العلم الذي أشير إليه بالجيء هو ما تضمنته هذه الآيات المتقدمة من أمر عيسى. وقال أبو حيان: الضمير في: (فِيهِ) عائد على عيسى؛ لأن المنازعة كانت فيه؛ ولأن تصدير الآية السابقة في قوله: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى} وما بعده جاء من تمام أمره. وقيل: يعود على الحق، وظاهر من العموم في كل من يحاج في أمر عيسى. وقيل: المراد وفد نجران. وقال الشوكاني: قوله تعالى: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ): هذا وإن كان عاماً، فالمراد به الخاص، وهم النصارى الذين وفدوا إليه ﷺ من نجران، ويمكن أن يقال: هو على عمومته، وإن كان السبب خاصاً، فيدل على جواز المبالغة منه ﷺ لكل من حاجه في عيسى، وأتمته أسوته. والمراد بمجيء العلم هنا: مجيء سببه، وهو الآيات البينات. وقال العثيمين: (حَاجَّكَ): أي جادلَكَ، وسميت المجادلة حاجة؛ لأن كل واحد من المتجادلين يدلي بحجته من أجل أن يخضع الآخر ويحججه. وقوله: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ): الضمير يعود علي عيسى. والمراد بالحاجة في عيسى ليس في ذاته؛ لأن عيسى معلوم أنه بشر لكن في شأنه وقضيته. وقوله: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ): مَنْ الذي يمكن أن يحاجَّ النبي ﷺ في عيسى؟ هم النصارى، وهذه الآية وما قبلها كلها نزلت في وفد نجران من النصارى. وقوله: (مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ): يعني بعد أن علمت قضيته وشأنه وتيقنت، فالذي يحاجَّكَ فيه ادعه للمبالغة. وفي قوله: (مَنْ بَعْدَ): أي (مَنْ) الدالة على أَنَّ النبي ﷺ أمر بالمبالغة بعد أن تروى من العلم؛ لأن (مَنْ بَعْدَ) تدل على أَنَّ هناك مهلة بين العلم الذي جاءه وبين الحاجة التي وقعت، بخلاف لو قال: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ بعدما جاءكَ)، فإنها تفيد البعدية لكن لا تدل على التراخي والمبالغة، ومعلوم أَنَّ الإنسان كلما تمعن في النظر فيما علم ازداد به علماً و يقيناً. وقوله: (مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ): أي عن طريق الله، فإن الله أوحى إلي نبيه مُحَمَّد ﷺ في شأن عيسى . عليه السلام . من العلم ما لم يكن عند غيره. انتهى كلامه.

(فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ): قال ابن عطية: (تَعَالَوْا): تفاعلوا من العلو، وهي كلمة قصد بها أولاً تحسين الأدب مع المدعو ثم اطردت حتى يقولها الإنسان لعدوه وللبيهية ونحو ذلك. وقال الشوكاني: قوله: (تَعَالَوْا): أي هلموا، وأقبلوا، وأصله الطلب لإقبال الذوات، ويستعمل في الرأي إذا كان المخاطب حاضراً، كما تقول لمن هو حاضر عندك: تعال ننظر في هذا الأمر. وقوله: (نَدْعُ أَبْنَاءَنَا..): اكتفى بذكر البنين عن البنات، إمّا لدخولهن في النساء، أو لكونهم الذين يحضرون مواقف الخصام دونهن. ومعنى الآية: ليدع كل منا ومنكم أبناءه، ونسائه، ونفسه إلى المبالغة. وفيه دليل على أَنَّ أبناء البنات يسمون أبناء؛ لكونه ﷺ أراد بالأبناء الحسنين. انتهى كلامه. قال المفسرون: أراد بأبنائنا: فاطمة والحسن،

والحسين. وروى مسلم من حديث سعد بن أبي وقاص قال: لما نزلت هذه الآية: (فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ...) دعا رسول الله ﷺ، علياً، وفاطمة، وحسناً، وحسيناً، فقال: اللهم هؤلاء أهلي.

(وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ): قيل: فاطمة بنت رسول الله. قال ابن عطية: ظاهر الأمر أن النبي جاءهم بما يخصه، ولو عزموا استدعى المؤمنين بأبنائهم ونسائهم، ويحتمل أنه كان يكتفي بنفسه وخاصته فقط. وقال ابن عاشور: إنما جمع في الملاعنة الأبناء والنساء؛ لأنه لما ظهرت مكابرتهم في الحق وحب الدنيا، علم أن من هذه صفته يكون أهله ونساؤه أحب إليه من الحق كما قال شعيب . عليه السلام :: {أَرْهَطِي أَعْزُ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ} [هو: ٩٢]، وأنه يخشى سوء العيش، وفقدان الأهل، ولا يخشى عذاب الآخرة. والنساء: الأزواج لا محالة، وهو إطلاق معروف عند العرب إذا أضيف لفظ النساء إلى واحد أو جماعة دون ما إذا ورد غير مضاف، قال تعالى: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ} [الأحزاب: ٣٢].

(وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ): قال ابن الجوزي: فيه خمسة أقوال: أحدها: أراد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قاله الشعبي، والعرب تخبر عن ابن العم بأنه نفس ابن عمه. الثاني: أراد الإخوان، قاله ابن قتيبة. الثالث: أراد أهل دينه، قاله أبو سليمان الدمشقي. الرابع: أراد الأزواج. الخامس: أراد القرابة القريبة. وقال أبو حيان: ظاهر الآية أن الدعاء والمباهلة بين المخاطب: (قُلْ)، وبين من حاجه، وقُسر على هذا الوجه: الأبناء بالحسن والحسين، ونسائه: فاطمة، وبالأُنفس: علي. قال الشعبي: ويدل على أن ذلك مختص بالنبي ﷺ مع حاجه ما ثبت في صحيح مسلم من حديث سعد بن أبي وقاص، قال: "لما نزلت هذه الآية دعا رسول الله ﷺ فاطمة وحسناً وحسيناً، فقال: اللهم هؤلاء أهلي". وقال قوم: المباهلة كانت عليه وعلى المسلمين، بدليل ظاهر قوله: (نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ) على الجمع، ولما دعاهم دعا بأهله الذين في حوزته، ولو عزم نصارى نجران على المباهلة وجأوا لها، لأمر النبي ﷺ المسلمين أن يخرجوا بأهاليهم لمباهلته. وقيل: المراد: بأنفسنا، الإخوان، قاله ابن قتيبة. قال تعالى: {وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ} [الحجرات: ١١]، أي إخوانكم. وقيل: (وَأَنْفُسَنَا): أهل دينه، قاله أبو سليمان الدمشقي. وقيل: (وَأَنْفُسَنَا): الأزواج. وقيل: (وَأَنْفُسَنَا): أراد القرابة القريبة، ذكرهما علي بن أحمد النيسابوري. وقال الألوسي: في تقديم من قدم على النفس في المباهلة مع أنها من مظان التلف والرجل يخاطر لهم بنفسه إيداناً بكمال أمنه ﷺ وكمال يقينه في إحاطة حفظ الله بهم؛ ولذلك . مع رعاية الأصل في الصيغة فإن غير المتكلم تبع له في الإسناد . قدم ﷺ جانبه على جانب المخاطبين.

(ثُمَّ نَبِّهَهُلْ فَنَجْعَلْ لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ): (ثُمَّ نَبِّهَهُلْ): قيل: أي ندع بالالتعان. وقيل: نتضرع إلى الله، قاله ابن عباس. وقال مقاتل: نخلص في الدعاء. وقال الكلبي: نجتهد في الدعاء. وقيل: ننداعى بالهلاك. قال الرازي: قوله: (ثُمَّ نَبِّهَهُلْ): أي نتباهل، كما يقال: اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا. والابتهاال فيه وجهان: أحدهما: أنَّ الابتهاال: هو الاجتهاد في الدعاء، وإن لم يكن باللعن، ولا يقال: ابتهاال في الدعاء إلا إذا كان هناك اجتهدا. الثاني: أنَّ الابتهاال مأخوذ من قولهم: عليه بهلة الله، أي لعنته. وقال القرطبي: هذه الآية من أعلام نبوة محمد ﷺ؛ لأنه دعاهم إلى المباهلة فأبوا منها ورضوا بالجزية بعد أن أعلمهم كبيرهم العاقب أنهم إن باهلوه اضطرم عليهم الوادي ناراً، فإنَّ محمدًا نبي مرسل، ولقد تعلمون أنه جاءكم بالفصل في أمر عيسى، فتركوا المباهلة وانصرفوا إلى بلادهم على أن يؤدوا في كل عام ألف حلة في صفر وألف حلة في رجب، فصالحهم رسول الله ﷺ على ذلك بدلاً من الإسلام. وقال ابن كثير: عن حذيفة رضي الله عنه، قال: "جاء العاقب والسيّد صاحباً نجران إلى رسول الله . صلى الله عليه وسلم . يريدان أن يلاعنا، قال: فقال: أحدهما لصاحبه: لا تفعل، فوالله لئن كان نبياً فلاعنا لا نفلح نحن ولا عقبنا من بعدنا، قال: إنا نعطيك ما سألتنا وابعث معنا رجلاً أميناً، ولا تبعث معنا إلا أميناً، فقال: لأبعثن معكم رجلاً أميناً حق أمين، فاستشرف لها أصحاب رسول الله ﷺ، فقال: قم يا أبا عبيدة بن الجراح، فلما قام، قال رسول الله ﷺ: هذا أمين هذه الأمة"١٠٦. وقال صدّيق خان: (ثُمَّ نَبِّهَهُلْ): أتى سبحانه هنا بـ(ثُمَّ)؛ تنبيهاً لهم على خطيئتهم في مباهلتهم، كأنه يقول لهم: لا تعجلوا وتأثروا لعله أن يظهر لكم الحق.

قال الله تعالى: {إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦٢):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان العلم الأزلي حاصلاً بأنَّ المجادلين في أمر عيسى . عليه الصلاة والسلام . يكفون عن المباهلة بعد المجادلة خوفاً من الاستئصال في العاجلة مع الخزي الدائم في الآجلة، وكان كفهم عن

١٠٦. رواه البخاري ومسلم.

ذلك موجباً للقطع بإبطلهم في دعواهم لكل من يشاهدهم أو يتصل به خبرهم، حسن كل الحسن تعقيب ذلك بقوله: {إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ...}.

● تفسير الآية:

{إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ}: قال الواحدي: (هُوَ) ههنا يصلح أن يكون فصلاً وعماداً، ويكون (الْقَصَصُ) خَبَرٌ (إِنَّ)، ويصلح أن يكون (هُوَ) ابتداءً، وخبره: (الْقَصَصُ)، وهما جميعاً خبرٌ إِنَّ. وقال القرطبي: الإشارة في قوله: {إِنَّ هَذَا} إلى القرآن وما فيه من الأقاصيص، سميت قصصاً؛ لأن المعاني تتابع فيها، فهو من قولهم: فلان يقص أثر فلان، أي يتبعه. وقال الشوكاني: {إِنَّ هَذَا}: أي الذي قصّه الله على رسوله من نبأ عيسى. (هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ): أي القصص المتتابع، يقال: فلان يقص أثر فلان، أي يتبعه، فأطلق على الكلام الذي يتبع بعضه بعضاً. وضمير الفصل (هُوَ) للحصر، ودخول (اللام) عليه لزيادة تأكيده، ويجوز أن يكون مبتدأ وما بعده خبره. وقال العثيمين: {إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ}: هذه الجملة مؤكدة بثلاثة مؤكّدات: المؤكّد الأول: (إِنَّ)، لأنَّ إنَّ للتوكيد، والمؤكّد الثاني: (اللام)، والمؤكّد الثالث: (هو)؛ لأن هو ضمير فصل، وضمير الفصل له ثلاث فوائد: الحصر، والتوكيد، والفرق بين الصفة والخبر. ويتّضح ذلك بالمثل، فإذا قلت: (زيد هو الفاضل)، هنا (هو) ضمير فصل أفادت الفوائد الثلاث، أفادت الحصر، حصر الفضل في زيد، وأفادت التوكيد؛ لأن قولك: زيد الفاضل أقل من قولك: (زيد هو الفاضل) في توكيد الأفضلية، وأفادت الفرق بين الصفة والخبر؛ لأنك لو قلت: (زيد الفاضل) تشوّف المخاطب إلى خبر، وإذا قلت: (زيد هو الفاضل) علم أنّ كلمة الفاضل هي الخبر، وهنا لو كانت: (هذا القصص الحق) لاستقام الكلام ولكن تفوت هذه المؤكّدات الثلاث. وقوله: {إِنَّ هَذَا}: المشار إليه ما ذكره الله في شأن عيسى عليه السلام، وتعرفون أن الله تحدّث عن عيسى في هذه الآيات حديثاً مسهباً طويلاً عنه وعن أمه. وقوله: (هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ): القصص: مصدر قصّ يقصّ قصّاً وقصصاً، ولكنّه هنا يحتمل أن يكون مصدرًا بمعنى الفعل، ويحتمل أن يكون مصدرًا بمعنى اسم المفعول، أي إنّ هذا هو المقصوص الحقّ، وسواء قلنا بهذا أو بهذا فالمؤدّي واحد، فإنّ هذا القصص الحقّ. والحقّ هنا صفة للقصص، والحقّ إنّ قيل في مقابلة الحكم فهو بمعنى العدل، وإن قيل في مقابلة الخبر فهو بمعنى الصدق؛ لقوله تعالى: {وَمَتَّ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا} [الأنعام: ١١٥]. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: الحقّ ليس مناقضاً للرّشد ولا الرّشد مناقضاً للحقّ. الحقّ أعَمّ من الرّشد، يعني يوصف بالحقّ

أحياناً ما لا يوصف بالرشد ويُخبر عنه بما لا يخبر بالحق، قال تعالى: {فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا} [النساء: ٦]، هل يمكن أن يقال: أنستم منهم حقاً؟ كلا. وقوله: {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ} [البقرة: ٦١]، وقوله: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ} [آل عمران: ٦٢]، وقوله: {وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ} [آل عمران: ٨٦]، وقوله: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ} [المائدة: ٢٧] كلها لا يصح فيها أن يقال: الحق هنا بمعنى الرشد، الحق أعم من الرشد، وهذا أول فرق بين الحق والرشد: أن الحق أعم وأنه يُذكر في أمور لا يصح فيها ذكر الرشد. الأمر الآخر: أن الرشد لا يقال إلا في العاقل، العاقل يوصف بالرشد أما الحق عام، نقول: القتل بالحق، هذا المال حق لك، الله هو الحق، الجنة حق والنار حق. إذاً الرشد قسم من الحق وليس الحق كله، كل رشد هو حق، لكن ليس كل حق رشداً باعتبار الحق أعم.

(وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ): قال مكِّي بن أبي طالب: هذا ردّ على من جعل عيسى إله من أهل نجران وغيرهم. وقال ابن الجوزي: قال الزجاج: دخلت (من) ها هنا تأكيداً ودليلاً على نفي جميع ما ادّعى المشركون من الآلهة. وقال القرطبي: (من) زائدة للتوكيد، والمعنى: وما إله إلا الله. وقال الشوكاني: زيادة (من) في قوله: (من إله) لتأكيد العموم، وهو ردّ على من قال بالتثليث من النصارى. وقال العثيمين: (وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ): هذه الجملة فيها حصر وتوكيد، أما الحصر فطريقه النفي والإثبات، النفي في قوله: (مَا)، والإثبات في قوله: (إِلَّا). وأما التوكيد ففي قوله: (من إله)؛ لأن (من) حرف جر زائد من حيث الإعراب لكنّه يزيد المعنى تأكيداً؛ ولهذا نقول: إن الحروف الزائدة في القرآن هي زائدة من حيث الإعراب، زائدة من حيث المعنى، أي أنها تفيد معنى زائداً علي ما لو لم تكن موجودة. وقال أيضاً: (وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ): (إله): بمعنى مألوه. والمألوه: هو المعبود بحبة وتعظيمًا، ولا يصدق هذا حقاً إلا على الله. وكلمة (إله) هنا على وزن فعال ولكنها بمعنى مفعول، وهي كثيرة في اللغة العربيّة، كالغراس والبناء والفراش والوطاء وما أشبه ذلك، غراس بمعنى مغروس، وبناء بمعنى مبني، وفراش بمعنى مفروش، وإله بمعنى مألوه. وقوله: (وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ): (إِلَّا) هذه أداة استثناء، والجملة التي قبلها فيها شيء محذوف تقديره: وما من إله حق إلا الله، وعلى هذا فنعرب كلمة (الله) بدلاً من الخبر المحذوف الذي تقديره (وما من إله حق إلا الله)، إلا الله يعني: خالق السموات والأرض، فعيسى ليس بإله، وأمه ليست بإله، وجبريل ليس بإله، وميكائيل ليس بإله، ولا أحد يستحق هذا الوصف إلا خالق السموات والأرض؛ ولهذا قال: (وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ). وقال الدكتور / فاضل السامرائي: (وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ): هذه تسمّى في اللغة (من) الاستغراقية التي تستغرق كلّ ما دخلت عليه، وهنا استغرقت جميع الآلهة. ومثالها أيضاً قوله تعالى: {أَنْ تَقُولُوا مَا

جاءنا من بشيرٍ ولا نذيرٍ { [المائدة: ١٩] . ولما تقول: (ما جاءني رجل) فيها احتمالان: الأول: أنه ما جاءك رجل وإنما رجلين أو أكثر. الثاني: (ما جاءني رجل) أي واحد من هذا الجنس. أما (ما جاءني من رجل) فإنها تستغرق الجنس بكامله لم يأتك لا واحد ولا أكثر من هذا الجنس.

(وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ): قال الواحدي: قال أبو حيان: (وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ): إشارة إلى وصفي الإلهية وهما: القدرة الناشئة عن الغلبة، فلا يمتنع عليه شيء، والعلم المعبر عنه بالحكمة فيما صنع والإتقان لما اخترع، فلا يخفى عنه شيء. وهاتان الصفتان منفيتان عن عيسى - عليه السلام^{١٠٧}. وقال العثيمين: (هُوَ الْعَزِيزُ): في هذا إثبات تمام العزة لله. و(أَل) هنا تفيد الاستغراق، أي جميع أنواع العزة ثابتة لله، وفي قوله: (الْحَكِيمُ) إثبات إثبات الحكمة والحكم لله، فيتفرع على هذا أنه لا حاكم إلا الله، الحكومة السلطانية القدريّة، والحكومة الشرعيّة هي لله وحده، فمن سيطر على الخلق بالحكم السلطانيّ ولم يراقب الربّ فقد جعل نفسه شريكاً مع الله في هذا الحكم، ومن شرع للناس قوانين مخالفة لشرعه فقد جعل نفسه شريكاً مع الله، واتّخذ لنفسه منصباً لا يستحقّه؛ لأن الذي يشرّع ويحكم هو الله، ويتفرّع على هذا أيضاً: أنّ واجبنا نحو أحكام الله الكونيّة والشرعيّة التسليم والرضا والقناعة وأن لا نطلب سواها؛ لأننا نعلم أنها مبنية على الحكمة.

قال الله تعالى: {فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ} (٦٣):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما ثبت ذلك كلّ سبب عنه تهديدهم على الإعراض بقوله: {فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ}.

• تفسير الآية:

(فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ): قال البغوي: (فَإِنْ تَوَلَّوْا): أي أعرضوا عن الإيمان. (فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ): أي الذين يعبدون غير الله، ويدعون الناس إلى عبادة غير الله. وقال ابن الجوزي: (فَإِنَّ اللَّهَ

^{١٠٧}. لمزيد فائدة انظر تفسير الآية رقم (١٢٩) من سورة البقرة.

عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ): في الفساد هاهنا قولان: أحدهما: أنه العمل بالمعاصي، قاله مقاتل. الثاني: الكفر، ذكره الدمشقي. وقال أبو حيان: (فَإِنْ تَوَلَّوْا): قال مقاتل: فَإِنْ تَوَلَّوْا عن الملاعة. وقال الزجاج: أي عن البيان الذي أبانه رسول الله ﷺ. وقال أبو سليمان الدمشقي: أي عن الإقرار بالوحدانية والتنزيه عن صاحبة الولد. وقال المرسى: عن هذا الذكر وقيل: عن الإيمان. و(تَوَلَّوْا) ماضٍ أو مضارع حذفت تاءه، وجواب الشرط في الظاهر الجملة من قوله: (فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ)، والمعنى: ما يترتب على علمه بالمفسدين من معاقبته لهم، فعبر عن العقاب بالعلم الذي ينشأ عنه عقابهم، ونبّه على العلة التي توجب العقاب، وهي الإفساد؛ ولذلك أتى بالاسم الظاهر دون الضمير، وأتى به جمعاً؛ ليدل على العموم الشامل لهؤلاء الذين تَوَلَّوْا وغيرهم؛ ولكونه رأس آية، ودلّ على أنّ تَوَلَّيْهِمْ إفساد أي إفساد. وقال ابن كثير: (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ): أي من عدل عن الحق إلى الباطل، فهو المفسد، والله عليم به، وسيجزيه على ذلك شرّ الجزاء، وهو القادر الذي لا يفوته شيء سبحانه وبحمده. وقال القاسمي: (فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ): أي بهم، فيجازيهم على إفسادهم. والتعبير عنهم بذلك؛ إشارة إلى أنّهم بتَوَلَّيْهِمْ، مفسدون اعتقادهم واعتقاد غيرهم في الله تعالى. وقال العثيمين: (فَإِنْ تَوَلَّوْا): يعني عن المباهاة وعن اتباعك يا محمد. والضمير يعود على هؤلاء النصاري الذين طلب منهم الرسول ﷺ المباهاة. وسبق أنّهم ابتعدوا عن المباهاة؛ لأنهم يعلمون أنّهم لو باهلوا لأخذهم العذاب؛ لأن الرسول ﷺ حقّ وهم على باطل. وقال تعالى: (فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ) ولم يقل: عليم بهم، بل أظهر في موضع الإضمار. والإظهار في مواضع الإضمار له فوائد: الفائدة الأولى: انطباق الوصف في هذا المظهر على من يعود عليه، يعني هذا الوصف الذي جعل في موضع الضمير ينطبق على مرجع الضمير، فكأنه قال: فَإِنْ تَوَلَّوْا فإن الله عليم بهم، لكن وصفهم بالفساد. الفائدة الثانية: العموم؛ لأنه لو جاء الضمير هنا حسب السياق، فإن الله عليم بهم؛ لاختص العلم بهم وحدهم، لكن إذا قال: (بِالْمُفْسِدِينَ) صار عامّاً فيهم وفي غيرهم. الفائدة الثالثة: أنّ هذا الفعل الذي حصل من هؤلاء الذين جاء الإظهار في موضع الإضمار عنهم مرفوع من هذا الوصف الذي عبر به في موضع الضمير، يعني أنّ فعلهم فساد وهو التوليّ والإعراض عن دين الله، ففي هذه الآية الكريمة تحديد من تولى.

قال الله تعالى: {قُلْ يَٰ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِٗ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (٦٤)}:

• سبب نزول الآية:

سبب نزول الآية:

قال مكِّي بن أبي طالب: نزلت هذه الآية فيمن كان حول المدينة من اليهود، وهم الذين حاجوه في إبراهيم عليه السلام. وقيل: نزلت في الوفد من نصارى نجران؛ لأنه دعاهم فأخبرهم بالقصص الحق في أمر عيسى عليه السلام، فأبوا أن يقبلوه، فأمر أن يدعوهم إلى المباهلة فأبوا، فأمر أن يدعوهم إلى ما ذكر آخر فأبوا، فأمر الله المؤمنين أن يقولوا: (ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ).

وقال البغوي: قال المفسرون: قدم وفد نجران المدينة، فالتقوا مع اليهود، فاختصموا في إبراهيم . عليه السلام .، فرزعت النصارى أنه كان نصرانياً وهم على دينه وأولى الناس به، وقالت اليهود: بل كان يهودياً وهم على دينه وأولى الناس به، فقال رسول الله ﷺ: كلا الفريقين بريء من إبراهيم ودينه بل كان إبراهيم حنيفاً مسلماً وأنا على دينه فاتبعوا دينه دين الإسلام، فقالت اليهود: يا مُجَّد ما تريد إلا أن نتخذك رباً كما اتخذت النصارى عيسى رباً، وقالت النصارى: يا مُجَّد ما تريد إلا أن نقول فيك ما قالت اليهود في عزيز، فأنزل الله: {قُلْ يَٰ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ ..}.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ النبي ﷺ لما أورد على نصارى نجران أنواع الدلائل وانقطعوا، ثم دعاهم إلى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار بأداء الجزية، وقد كان حريصاً على إيمانهم، فكأنه تعالى قال: يا مُجَّد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل إلى منهج آخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم أنه كلام مبني على الإنصاف وترك الجدل، و {قُلْ يَٰ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ..}.

• تفسير الآية:

{قُلْ يَٰ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ}: قال ابن الجوزي: فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنهم اليهود، قاله قتاده، وابن جريج، والربيع بن أنس. الثاني: أنهم وفد نجران الذين حاجوا في عيسى، قاله السدي، ومقاتل. الثالث: أنهم أهل

الكتابين جميعاً، قاله الحسن. وقال ابن عباس: نزلت في القسيسين والرهبان، فبعث بها النبي ﷺ إلى جعفر وأصحابه بالحبشة، فقرأها جعفر، والنجاشي جالس، وأشرف الحبشة. وقال العثيمين: (قُلْ يَٰ أَهْلَ الْكِتَابِ): الخطاب في قوله: (قُلْ) للرسول ﷺ. وإذا صدر الخطاب بـ(قُلْ) فإنه يقتضي زيادة العناية به؛ لأنه أمر بأن يبلغ هذا الشيء بخصوصه، وإلا فإن جميع القرآن مأمور النبي ﷺ أن يقوله. وأهل الكتاب هنا: يعني بهم اليهود والنصارى، وعلي هذا فالمراد بالكتاب الجنس؛ ليكون شاملاً. وقال أيضاً: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ): نفسرها بلفظها: أي يا أصحاب الكتاب، يا من حملتم الكتاب، والتفسير المرادي يعني: اليهود والنصارى، فالتفسير اللفظي هو الذي تُفسر به الكلمة بقطع النظر عن المراد بها، والتفسير المرادي الذي هو مقصود الكلام هو من يُراد بالكلام.

(تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا): (تَعَالَوْا): أي هلموا. قال السمعاني: معناه: تعالوا إلى أمر نستوي فيه، وهو أن لا نعبد إلا الله، ولنتفق جميعاً على عبادته ولا نشرك به شيئاً. وقال ابن عطية: الكلمة هنا عبارة عن الألفاظ التي تتضمن المعاني المدعو إليها، وهي ما فسرته بعد ذلك بقوله: (أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ)، وهذا كما تسمي العرب القصيدة كلمة، وجمهور المفسرين على أن الكلمة: هي ما فسر بعد. وقال أبو العالية: الكلمة السواء: لا إله إلا الله. وقال ابن الجوزي: قال المفسرون: الكلمة: هي (لا إله إلا الله). قال الزجاج: يعني بالسواء: العدل، وهو من استواء الشيء، ويقال للعدل: سواء وسواء وسواء. وقال الرازي: (تَعَالَوْا): المراد: تعيين ما دعوا إليه والتوجه إلى النظر فيه وإن لم يكن انتقالاً من مكان إلى مكان؛ لأن أصل اللفظ مأخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط إلى مكان عال، ثم كثر استعماله حتى صار دالاً على طلب التوجه إلى حيث يدعى إليه. وقال أيضاً: ذكر الله ثلاثة أشياء: أولها: (أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ)، وثانيها: (وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا)، وثالثها: (وَلَا يَتَّخِذِ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ)، وإنما ذكر هذه الثلاثة؛ لأن النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة، فيعبدون غير الله وهو المسيح، ويشركون به غيره، وذلك لأنهم يقولون: إنه ثلاثة: أبٌ وابنٌ وروح القدس، واتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله. وقال القرطبي: السواء: العدل والنصفة، قاله قتادة. فالمعنى: أجيئوا إلى ما دعيتم إليه، وهو الكلمة العادلة المستقيمة التي ليس فيها ميل عن الحق، وقد فسرنا بقوله تعالى: (أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ). وقال الألوسي: (سَوَاءً): أي عدل، قاله ابن عباس، والربيع، وقاتدة. وقيل: إن سواء مصدر بمعنى مستوية، أي لا يختلف فيها التوراة والإنجيل والقرآن، أو لا اختلاف فيها بكل الشرائع. وقال العثيمين: (تَعَالَوْا): يعني أقبلوا. و(تعال) فعل أمر، وليست اسم فعل، خلافاً لمن زعم من

النحويين أنها اسم فعل. والدليل على أنها فعل: لحق الفاعل بها، يعني اتصال الضمير بها، واسم الفعل لا يتصل به ضمير، تقول: (تعالوا) للجماعة، (تعاليا) للمثنى، (تعالين) لجماعة الإناث، (تعالين) للواحدة، فإذا هي فعل، يعني أقبلوا، بخلاف (هلم)، (هلم) هذه اسم فعل. الدليل: لأنها لا تتغير ولا يلحقها الضمير، قال تعالى: {وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا} [الأحزاب: ١٨]، ولم يقل: هلموا إلينا. وقوله: (إِلَى كَلِمَةٍ): فسرنا بقوله: (أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ)، لكن وصف هذه الكلمة قبل أن يفسرها: (سَوَاءٌ): سواء يعني: عدل؛ لأن سواء هنا مصدر بمعنى اسم الفاعل، أي مستوية، ليس فيها حيف، مستوية بيننا وبينكم، والمستوية بين الضدّ وضدّه، يعني أنها عدل، ليس فيها جنف من هؤلاء ولا من هؤلاء، ولا فيها ميل لنا ولا ميل لكم. وقوله: (بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ): الضمير في (بَيْنَنَا) يعود على المسلمين، وفي (وَبَيْنَكُمْ) يعود على اليهود والنصارى. وقوله: (أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ): هذه الكلمة سواء. كلّ الرسل متفقون على هذه الكلمة من نوح إلى محمد ﷺ، قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: ٢٥]، فإذا كان الرسل متفقين على هذه الكلمة إذا فدعوناكم إليها فهذا عدل ليس فيه حيف. وقوله: (وَلَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا): الإشراك معناه: التسوية، و(شَيْئًا) نكرة في سياق النفي فتعمّ كلّ شيء، وهذا تحقيق للتوحيد؛ لأن المراد بهذا النفي إثبات كمال الضدّ، فهنا المنفي الإشراك؛ لإثبات كمال ضدّه، وهو التوحيد، أي أن نعبد عز وجل عبادة لا شرك فيها.

(وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ): قال ابن الجوزي: فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنه سجود بعضهم لبعض، قاله عكرمة. الثاني: أنه طاعة بعضهم لبعض في معصية الله، قاله ابن جريج. الثالث: أنه جعلهم غير الله ربّاً، كما قالت النصارى في المسيح، قاله مقاتل، والزجاج. وقال العثيمين: والله هذا العدل، يعني لا نتخذونا نحن نحرم ونحلّ ونفرض عليكم ما نحلّ ونحرم، ولا تفرضوا علينا أنتم ما تحللون وتحرمون؛ لأن الذي يحلّ ويحرم ويطاع قد اتّخذ ربّاً، كما جاء في الحديث في قوله: {اتَّخِذُوا أَخْبَارَهُمْ وَزُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ} [التوبة: ٣١] قال عدي بن حاتم: يا رسول الله إنا لسنا نعبدكم، قال: «أَلَيْسَ يُحْلُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَتُحِلُّونَهُ، وَيُحَرِّمُونَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَتُحَرِّمُونَهُ؟» قال: نعم. قال: تِلْكَ عِبَادَتُهُمْ^{١٠٨}، والأمر ظاهر، طاعة الغير في التحليل والتحريم شرك في الطاعة وفي التشريع. فهو يقول: (أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ) وَلَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا): هذه باعتبار العبادة، وقوله: (وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) هذا باعتبار التشريع، يعني لا نلزمكم بما نقول، ولا تلزمونا بما تقولون، والمرجع هو الله؛ ولهذا قال: (مِنْ دُونِ

^{١٠٨}. رواه الترمذي، وصححه الألباني.

الله)، أما إذا كان بالله فأنتم تلزموننا ونحن نلزمكم، نحن لم نقل: اجعلونا رباً نفرض عليكم ما نشاء، أو نجعلكم رباً تفرضون علينا ما تشاءون من دون الله، لكن إذا كان هذا بإذن الله وشرعه وجب عليكم.

(فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ): قال الواحدي: أي مقرّون بالتوحيد مستسلمون لما أتتنا به الأنبياء. وقال ابن عطية: هذا أمر بتصريح مخالفتهم بمخاطبتهم ومواجهتهم بذلك، وإشهادهم على معنى التوبيخ والتهديد، أي سترون أنتم أيها المتولّون عاقبة تولّيكم كيف تكون. وقال القرطبي: (فَإِنْ تَوَلَّوْا): أي أعرضوا عمّا دعوا إليه. (فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ): أي متّصفون بدين الإسلام منقادون لأحكامه معترفون بما لله علينا في ذلك من المِن والإِنعام، غير متّخذين أحداً ربّاً لا عيسى ولا عُزيراً ولا الملائكة؛ لأنهم بشر مثلنا محدث كحدوثنا، ولا نقبل من الرهبان شيئاً بتحريمهم علينا ما لم يحرمه الله علينا، فنكون قد اتّخذناهم أرباباً. وقال أبو حيّان: أي فإن تولّوا عن الكلمة السواء فأشهدوهم أنكم منقادون إليها، وهذا مبالغة في المبالغة لهم، أي إذا كنتم متولّين عن هذه الكلمة، فإنّا قابلون لها ومطيعون. وعبر عن العلم بالشهادة على سبيل المبالغة؛ إذ خرج ذلك من حيّز المعقول إلى حيّز المشهود، وهو المحضّر في الحسن. وقال الثعالبي: قوله: (فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) أمر بالإعلان بمخالفتهم، ومواجهتهم بذلك وإشهادهم، على معنى التوبيخ والتهديد. وقال العثيمين: (فَإِنْ تَوَلَّوْا): أي أعرضوا ولم يأتوا لهذه الكلمة السواء، فأعلنوها أنتم؛ من أجل أن ييؤءوا بالإثم؛ ولهذا قال: (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ): يعني منقادون لله تمام الانقياد، ولن نعبأ بكم، فصارت هذه الآية تدعو اليهود والنصارى إلى التوحيد والإسلام وإلى العدل.

قال الله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٦٥):}

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: قال ابن عباس، والحسن، والسدي: اجتمع عند النبي ﷺ نصارى نجران، وأحبار اليهود، فقال هؤلاء: ما كان إبراهيم إلا يهودياً، وقال هؤلاء: ما كان إلا نصرانياً، فنزلت هذه الآية.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابن عاشور: الآية استئناف ابتدائي؛ للانتقال من دعائهم لكلمة الحق الجامعة لحق الدين، إلى الإنكار عليهم محتجهم الباطلة للمسلمين في دين إبراهيم . عليه السلام ..

• تفسير الآية:

(يَأْهَلُ الْكِتَابِ لَمْ تُحَاجُّوْا فِي إِبْرَاهِيمَ): هذا خطاب لليهود والنصارى. قال أبو حيان: قال ابن عباس، والحسن: كان إبراهيم . عليه السلام . سأل الله أن يجعل له لسان صدق في الآخرين: {وَأَجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ} [الشعراء: ٨٤]، فاستجاب الله دعاءه حتى ادّعته كل فرقة. و(مَا) في قوله: (لَمْ تُحَاجُّوْا) استفهامية حذف (ألفها) مع حرف الجر؛ ولذلك علّة ذكرت في النحو، وتتعلق (اللام) ب(تُحَاجُّوْا)، ومعنى هذا الاستفهام: الإنكار، ومعنى: (فِي إِبْرَاهِيمَ): أي في شرعه ودينه وما كان عليه. ومعنى الحاجة: ادّعاء من الطائفتين أنّه منها وجداهم في ذلك. وقال ابن كثير: ينكر تبارك وتعالى على اليهود والنصارى في محتجهم في إبراهيم الخليل . عليه السلام .، ودعوى كل طائفة منهم أنه كان منهم. وقال العنيمين: (يَأْهَلُ الْكِتَابِ): يعني بهم اليهود والنصارى. ووصفوا وخدّموا بذلك؛ لأنهم هم الذين بقيت كتبهم قائمة يهتدي بها إلى أن بعث النبي ﷺ. وقوله: (لَمْ تُحَاجُّوْا فِي إِبْرَاهِيمَ): الاستفهام هنا للإنكار والتوبيخ. وقوله: (لَمْ تُحَاجُّوْا): أي تخاصمون. وسميت المخاصمة حاجة؛ لأن كل واحد من المتخاصمين يدلي بحجته يريد أن يخصم صاحبه. وقوله: (لَمْ تُحَاجُّوْا فِي إِبْرَاهِيمَ): أي في شأنه، وفي حاله، وفي دينه. وليس المراد: في ذاته؛ لأن إبراهيم بشر متفق عليه ولا حاجة فيه، لكن الحاجة في شأنه وحاله. وكيفيّة هذه الحاجة اختلف فيها أهل العلم علي قولين: القول الأول: ادّعاؤهم أنّهم على ملّة إبراهيم. اليهود يقولون: نحن على ملّة إبراهيم، والنصارى يقولون: نحن على ملّة إبراهيم. القول الثاني: أنّ اليهود يقولون: إنّ إبراهيم يهودي على دين اليهود، والنصارى يقولون: إنّ إبراهيم نصري على دين النصارى.

(وَمَا أُنْزِلَتْ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ): قال القرطبي: هذه الآية نزلت بسبب دعوى كل فريق من اليهود والنصارى أنّ إبراهيم كان على دينه، فأكذبهم الله بأنّ اليهوديّة والنصرانيّة إنما كانتا من بعده، فذلك قوله: (وَمَا أُنْزِلَتْ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ). قال الزجاج: هذه الآية أبين حجة على اليهود

والنصارى؛ إذ التوراة والإنجيل أنزلا من بعده وليس فيهما أسم لواحد من الأديان، واسم الإسلام في كل كتاب. ويقال: كان بين إبراهيم وموسى ألف سنة، وبين موسى وعيسى أيضاً ألف سنة.

(أَفَلَا تَعْقِلُونَ): قال القرطبي: أي أفلا تعقلون دحوض حُجَّتكم، وبطلان قولكم. وقال أبو حيان: في قوله تعالى: (أَفَلَا تَعْقِلُونَ): توبيخ على استحالة مقاتلتهم، وتنبيه على ما يظهر به غلطهم ومكابرتهم. وقال العثيمين: قوله: (أَفَلَا تَعْقِلُونَ): المراد بالعقل هنا: عقل الرشد وليس عقل الإدراك؛ لأن هؤلاء عندهم عقل إدراك، والفرق بينهما: أن عقل الإدراك مناط التكليف، وعقل الرشد مناط التصرف، يعني أن عقل الرشد يكون به حسن التصرف من العاقل، وعقل الإدراك يكون به توجيه التكليف إلى العقل؛ ولهذا يقال للرجل العاقل الذكي إذا أساء في تصرفه، يقال: هذا مجنون، هذا غير عاقل مع أنه من حيث عقل الإدراك عاقل. فالمنفي هنا في حق هؤلاء: عقل الرشد، أي أفلا يكون لكم عقل ترشدون به.

قال الله تعالى: {هَآأَنُتُمْ هَؤْلَآءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّوْنَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَٱنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٦٦)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: ثم استأنف تبكيتاً آخر، فقال منبهاً لهم مكرراً التنبيه؛ إشارة إلى طول رقادهم أو شدة عنادهم: {هَآأَنُتُمْ هَؤْلَآءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ}.

• تفسير الآية:

(هَآأَنُتُمْ هَؤْلَآءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ): (هَآأَنُتُمْ هَؤْلَآءِ): اختلفوا في أصل (ها أَنُتُمْ): فقيل: (ها) تنبيه، والأصل (أَنُتُمْ)، وقيل: أصله (أَءَنُتُمْ) فقلبت (الهمزة) الأولى (هاء) كقولهم: هرقت الماء، وأرقت. و(هَؤْلَآءِ) مبني على الكسر، وأصله (أولاء) دخلت عليه (ها) التنبيه. (حَآجَجْتُمْ): أي جادلتم وخاصمتم بالباطل. (فِيمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ): فيه خمسة أقوال: الأول: أي من أمر محمد ﷺ؛ لأنهم وجدوا نعته في كتبهم، فجادلوا فيه بالباطل. الثاني: أي من أمر موسى وعيسى. عليهما السلام.. الثالث: أي مما نطق به التوراة والإنجيل. الرابع: هو دينهم الذي وجدوه في كتبهم وثبت عندهم صحته. الخامس: قال

قتادة: أي حاجتكم فيما شهدتم ورأيتم. السادس: هو ادّعاؤهم أنّ شريعة إبراهيم مخالفة لشريعة مُحمَّد . ﷺ .. قال ابن عطية: فيما لكم به علم على زعمكم، وإنما المعنى: فيما يشبه دعواكم، ويكون الدليل العقليّ يرد عليكم. ويحتمل أن يكون قوله تعالى: (فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ): أي تدّعون علمه لا أنه وصفهم بالعلم حقيقة، فكيف يحاجّون فيما لا علم لهم به ألبتّة. وقال العثيمين: (هَآأَنْتُمْ): (الهاء) للتنبيه، و(أَنْتُمْ) ضمير منفصل مبتدأ. (هَؤُلَاءِ): (الهاء) للتنبيه، و (أولاء) منادى، والتقدير: هأنتم يا هؤلاء حاجتكم فيما لكم به علم فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم. والتنبيه هنا حسن، وذلك لأنه يخاطب قومًا لمزهم بعدم العقل، والذي ليس عنده عقل ينبغي أن يصدر الخطاب له بما يقتضي تنبيهه؛ لأنه غافل، والغافل يتصرّف تصرف مجنون فاحتيج إلي أن ينبّه؛ فلذلك أتى ب(هَاء) التنبيه. إذا المشار إليه قريب (هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ) ومع قربهم أتى ب(هَاء) التنبيه؛ للدلالة على بلادتهم، فإنهم مع قربهم وقرب الإشارة إليهم علي بلادة عظيمة يحتاجون إلي تنبيه.

(فَلَمْ تُحَاجُّوْا فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ): (فَلَمْ تُحَاجُّوْا): أي فلم تحادلون وتخاصمون. (فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ): فيه قولان: الأوّل: هو أمر إبراهيم ودينه أنه يهوديًا أو نصرانيًا، فهو ليس موجوداً في كتبهم، ولا أتتهم به أنبياءهم، ولا شاهدوه فيعلموه. الثاني: قال قتادة: أي فيما لم تشاهدوا ولم تعلموا.

(وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ): قال أبو حيّان: أي يعلم دين إبراهيم الذي حاجتكم فيه، وكيف حال الشرائع في الموافقة والمخالفة، وأنتم لا تعلمون ذلك. وهو تأكيد لما قبله من نفي العلم عنهم في شأن إبراهيم. وفي قوله: (وَاللّٰهُ يَعْلَمُ) استدعاء لهم أن يسمعوا، كما تقول لمن تخبره بشيء لا يعلمه: اسمع فيأتي أعلم ما لا تعلم. وقال الشوكاني: (وَاللّٰهُ يَعْلَمُ): أي كلّ شيء، فيدخل في ذلك ما حاججوا به. وقال العثيمين: أي والله يعلم الأمر على ما هو عليه في شأن إبراهيم، وفي شأن مُحمَّد، وفي شأن موسى وعيسى، وأنتم لا تعلمون ما يعلمه الله من هذا وغيره. ولكن نفي العلم عنهم هنا ليس رفعا للإثم عنهم، ولكنّه إيدان بجهلهم وجهالتهم، وأنّ تصرفهم كتصرف الجاهل. فهو في الأوّل قال: (أَفَلَا تَعْقِلُونَ)، وفي الثاني قال: (وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)، فجمعوا بين السفه في الرأي والتدبير، وبين الجهل في العلم والتصوّر.

قال الله تعالى: {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} (٦٧):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما وَجَّههم على ذلك من جهلهم نفى سبحانه وتعالى عن إبراهيم . عليه السلام . ما ادّعاه عليه كلّ منهم طبق ما برهنت عليه الآية الأولى، ونفى عنه كلّ شرك أيضاً، وأثبت أنّه كان مائلاً عن كلّ باطل منقاداً مع الدليل إلى كلّ حقّ بقوله سبحانه وتعالى: {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا..}.

• تفسير الآية:

{مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا}: قال الواحدي: نَزّه الله إبراهيم وبرّاه من الدّينين، ووصفه بدين الإسلام. واليهوديّة والنصرانيّة صفتا دَم، ما تعبّد بهما قطّ؛ لأنّ موسى لم يكن يهوديّاً، وعيسى لم يكن نصرانيّاً، مع قوله: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [آل عمران: ١٩]، فاليهودية ملّة مُحَرّفة عن شريعة موسى، والنصرانيّة ملّة مُحَرّفة عن شريعة عيسى . عليهما السلام .. وقال ابن عطية: أخبر الله في هذه الآية، عن حقيقة أمر إبراهيم، فنفى عنه اليهوديّة والنصرانيّة والإشراك الذي هو عبادة الأوثان، ودخل في ذلك الإشراك الذي تتضمّنه اليهوديّة والنصرانيّة، وجاء ترتيب النفي على غاية الفصاحة، نفى نفس الملل وقرّر الحالة الحسنة، ثم نفى نفيّاً بَيَّنّ به أنّ تلك الملل فيها هذا الفساد الذي هو الشرك. وقال أبو حيّان: أعلم تعالى براءة إبراهيم من هذه الأديان، وبدأ بانتفاء اليهوديّة؛ لأنّ شريعة اليهود أقدم من شريعة النصارى. وكرّر (لَا)؛ لتأكيد النفي عن كلّ واحد من الدينين. وقال عبد الجبار: معنى: {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا}: أي لم يكن إبراهيم . عليه السلام . على الدين الذي يدين به هؤلاء المحاجّون، ولكن كان على جهة الدين الذي يدين به المسلمون. وليس المراد أنّ شريعة موسى وعيسى . عليهما السلام . لم تكن صحيحة. وقال عليّ بن عيسى: لا يوصف إبراهيم بأنه كان يهوديّاً ولا نصرانيّاً؛ لأنهما صفتا دَم؛ لاختصاصهما بفرقتين ضالّتين، وهما طريقان محرّفان عن دين موسى وعيسى، وكونه مسلماً لا يوجب أن يكون على شريعة مُحمّد ﷺ، بل كان على جهة الإسلام. انتهى كلام أبي حيّان. وقال الألوسي: {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا}: أي كما قالت اليهود. {وَلَا نَصْرَانِيًّا}: أي كما قالت النصارى. وقال العثيمين: {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}: يعني

ليس على ملّتكم أيّها اليهود ولا على ملّتكم أيّها النصارى. وهذا علي قول من يقول: إنّ محاجّتهم في إبراهيم: أنّ اليهود يقولون: هو منّا، والنصارى يقولون: هو منّا، فنفى الله ذلك. وعلى القول الثاني: يعني ما كان إبراهيم على ما أنتم عليه من التعصّب والتمسكّ بدينكم وإن كان منسوخاً باطلاً بدين الإسلام، (وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا)، فلو أنّ إبراهيم كان حيّاً لا تبع محمداً ﷺ، ولم يكن كحالكم يبقى على ما هو عليه في دينه، كما بقيتم أنتم.

(وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا): قال البغوي: الحنيف: المائل عن الأديان كلّها إلى الدين المستقيم. وقيل: الحنيف: الذي يوحد، ويحجّ، ويضحّي، ويختن، ويستقبل الكعبة. وهو أسهل الأديان وأحبّها إلى الله. وقال الألوسي: (وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا): أي مائلاً عن العقائد الزائغة. (مُسْلِمًا): أي منقاداً لطاعة الحقّ، أو موحداً؛ لأن الإسلام يرد بمعنى التوحيد أيضاً. وقال ابن عاشور: أفاد الاستدراك بعد نفي الضدّ حصراً لحال إبراهيم فيما يوافق أصول الإسلام؛ ولذلك بُيّن حنيفاً بقوله: (مُسْلِمًا)؛ لأنهم يعرفون معنى الحنيفيّة ولا يؤمنون بالإسلام، فأعلمهم أنّ الإسلام هو الحنيفيّة. وقال العثيمين: (حَنِيفًا): أي مائلاً عن الشرك؛ لأن الحنف في الأصل الميل، فهو مائل عن الشرك، مثبت للتوحيد؛ ولهذا قال: (مُسْلِمًا)، فهو جامع. عليه السلام. بين البراءة من الشرك براءة كاملة، وبين تحقيق الإسلام تحقيقاً كاملاً. وقوله: (مُسْلِمًا): يعني مسلماً لله ظاهراً وباطناً، فيشمل الإسلام الذي هو عمل بالجوارح والإيمان الذي هو اعتقاد القلوب وأعمال القلوب.

(وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ): قال أبو حيّان: فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنّ المشركين عبدة الأصنام والنار والكواكب. الثاني: أنهم اليهود والنصارى. الثالث: أنهم عبدة الأوثان واليهود والنصارى. وقال الألوسي: أي عبدة الأصنام كالعرب الذي كانوا يدعون أنهم على دينه، أو سائر المشركين؛ ليعمّ أيضاً عبدة النار كالمجوس، وعبدة الكواكب كالصابئة. وقيل: أراد بهم اليهود والنصارى؛ لقول اليهود: {عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ} [التوبة: ٣٦]، وقول النصارى: {الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ} [التوبة: ٣٦]، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وأصل الكلام: وما كان منكم إلا أنه وضع المظهر موضع المضمّر؛ للتعريض بأنهم مشركون، والجملة حينئذ تأكيد لما قبلها. وقال ابن عاشور: نفى الله عن إبراهيم. عليه السلام. موافقة اليهوديّة، وموافقة النصرانيّة، وموافقة المشركين، وإنّه كان مسلماً، فثبتت موافقته للإسلام. وقال العثيمين: (وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ): هذا تأكيد لقوله: (حَنِيفًا) وإن كانت معطوفة بـ(الواو)، ولكنّها في المعنى مؤكّدة لما سبق. يعني ما كان

من الذين يشركون بالله، لا شركاً خفياً ولا شركاً ظاهراً، بل كان يحارب الشرك، وصبر على الدعوة إلى التوحيد، إلى أن ألقى في النار.

قال الله تعالى: {إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ} (٦٨):

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها قولان: الأول: أنّ رؤساء اليهود قالوا للنبي ﷺ: لقد علمت أنّاً أولى بدين إبراهيم منك، وأنّه كان يهودياً، وما بك إلا الحسد، فنزلت هذه الآية. الثاني: أنّ عمرو بن العاص أراد أن يغضب النجاشي على أصحاب النبي ﷺ، فقال للنجاشي: إنهم ليشتمون عيسى، فقال النجاشي: ما يقول صاحبكم في عيسى؟ فقالوا: يقول: إنه عبد الله وروحه، وكلمته ألقاها إلى مريم، فأخذ النجاشي من سواكه قدر ما يقذي العين، فقال: والله ما زاد على ما يقول صاحبكم ما يزن هذا القذى، ثم قال: أبشروا، فلا دهورة اليوم على حزب إبراهيم، قال عمرو بن العاص: ومن حزب إبراهيم؟ قال: هؤلاء الرهط وصاحبهم، فأنزل الله يوم خصومتهم على النبي ﷺ. هذه الآية، هذا قول عبد الرحمن بن غنم.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما نفى الله عن إبراهيم ﷺ كلّ زيف بعد أن نفى عنه أن يكون على ملّة هو متقدّم عن حدوثها، شرع في بيان ما يتمّ به نتيجة ما مضى ببيان من هو أقرب إليه ممّن جاء بعده.

• تفسير الآية:

(إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا): قال القرطبي: (أَوَّلَى): معناه أحقّ، قيل: بالمعونة والنصرة. وقيل: بالحجّة. (لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) على ملّته وسنته. (وَهَذَا النَّبِيُّ): أفرد ذكره؛ تعظيماً له. وقال أبو حيان: (إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ): أي أخصّهم به وأقربهم منه من (الْوَلِيِّ)، وهو القرب. (لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ): يشمل كلّ من اتّبعه في زمانه وغير زمانه، فيدخل فيه متّبعوه في زمان الفترات. وعني

بالأُتباع: أُتباعه في شريعته. وقال علي بن عيسى: أي أحقّهم بنصرته، أي بالمعونة وبالْحُجّة، فمن تبعه في زمانه نصره بمعونته على مخالفته، ومُجّد والمؤمنون نصره بالحُجّة له أنّه كان محقّاً سالماً من المطاعن. (وهذا النَّبِيُّ): يعني به مُجّداً ﷺ، وخصّ بالذكر من سائر من اتّبعه؛ لتخصيصه بالشرف والفضيلة. انتهى. (وَالَّذِينَ آمَنُوا): قيل: آمنوا من أمة مُجّد، وحُصّوا أيضاً بالذكر؛ تشريفاً لهم؛ إذ هم أفضل الأُتباع للرسول، كما أنّ رسولهم أفضل الرسل. وقيل: المؤمنون في كلّ زمان. انتهى كلام أبي حيّان. وقال ابن كثير: أي إنّ أحقّ الناس بمتابعة إبراهيم الخليل الذين اتّبعوه على دينه، وهذا النّبي، يعني: مُجّداً ﷺ، والذين آمنوا من أصحابه المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بعدهم. وقال صدّيق خان: (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ): أي أحقّهم به وأخصّهم الذين اتّبعوا ملّته واقتدوا بدينه. (وهذا النَّبِيُّ): يعني مُجّداً ﷺ، أفردته بالذكر؛ تعظيماً له وتشريفاً. وأولويّته ﷺ بإبراهيم من جهة كونه من ذريّته، ومن جهة موافقته لدينه في كثير من الشريعة المحمدية. وقال القاسمي: (إِنَّ أَوْلَى): أي أخصّهم به وأقربهم منه، من (الوَلِيّ) وهو القرب. وقال العثيمين: (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ): هذا حكم بين هؤلاء الخصوم. الخصوم ثلاثة: اليهود، والنصارى، والمسلمون. وقدّم هنا ما كان ينبغي أن يكون خبراً وجعله هو المبتدأ الذي هو ركن الجملة الذي يسند إليه الخبر، فقال (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ)، ولم يقل: إنّ الذين اتبعوه أولى به؛ لأجل أن يحكم بأنّ الأولوية هؤلاء لا لغيرهم. (أَوْلَى النَّاسِ): أي من اليهود، والنصارى، والمشركين، وأصحاب الأوثان، وغيرهم. (لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ): أي الذين اتّبعوه من بني إسرائيل ممّن سبق النّبي ﷺ. ولا شكّ أنّه تبعه كثير من المؤمنين الذين آمنوا به في حياته، والذين اتّبعوا طريقته بعد مماته. (وهذا النَّبِيُّ): المشار إليه مُجّد. عليه الصلاة والسلام.، وكفى به فخراً أن يشير إليه ربّ العالمين، هذا شرف عظيم لرسول الله ﷺ أن يكون الله يشير إليه بهذه الإشارة المفيدة للقرب، ولم يقل: وذلك النّبي، بل قال: (وهذا النَّبِيُّ)؛ إشارة إلى قربهِ؛ لأنه ﷺ أقرب الناس منزلة إلى الله.

(وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ): قال الرازي: أي بالنصرة والمعونة والتوفيق والإعظام والإكرام. وقال ابن كثير: أي ولي جميع المؤمنين برسله. وقال البقاعي: قال: (وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ): ليعم الأنبياء كلّهم وأتباعهم من كلّ فرقة، ويعلم أنّ الوصف الموجب للتقريب: العراقة في الإيمان؛ ترغيباً لمن لم يبلغه في بلوغه. وقال القاسمي: أي بالنصر والمعونة والمحبة. وقال الألوسي: (وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ): ينصرهم ويجازيهم بالحسنى كما هو شأن الولي، ولم يقل: (وَلِيُّهُمْ)؛ تنبيهاً على الوصف الذي يكون الله به ولياً لعباده وهو الإيمان؛ بناء على أنّ التعليق بالمشتق يقتضي عليه مبدأ الاشتقاق، ومن ذلك يعلم ثبوت الحكم للنبيّ بدلالة النص. وقال

العتيمين: {وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ}: كل مؤمن فالله وليه، قال تعالى: {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} [البقرة: ٢٥٧]، وهذه الولاية ولاية خاصة تقتضي أن ييسر المؤمن ليسرى، ويجنب العسري. وهناك ولاية عامة شاملة لكل أحد. فالله ولي كل أحد؛ ولهذا قال: {حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ} (٦١) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ (٦٢) { [الأنعام]، فجعل الله مولى لهؤلاء وهم كفار، لكن هذا بالولاية العامة، والولاية العامة هي ولاية التصرف، التصرف في الكون والتدبير، والولاية الخاصة ولاية العناية بالمولى، وعليه فإن الله يعتني به فييسره ليسرى ويجنبه العسرى.

قال الله تعالى: {وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ} (٦٩):

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: سبب نزولها: أن اليهود قالوا لمعاذ بن جبل، وعمار بن ياسر: تركتما دينكما، واتبعتما دين محمد، فنزلت هذه الآية، قاله ابن عباس.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما بين أن من طريقة أهل الكتاب العدول عن الحق، والإعراض عن قبول الحجة بين أنهم لا يقتصرون على هذا القدر، بل يجتهدون في إضلال من آمن بالرسول بإلقاء الشبهات.

وقال البقاعي: لما كان قصد بعضهم بدعواه أن إبراهيم - عليه السلام - على دينه إنما هو إضلال أهل الإسلام عقب ذلك بالإعراب عن مرادهم بقوله: {وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ...}.

• تفسير الآية:

{وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ}: {وَدَّتْ}: بمعنى: تمنى، وبمعنى: أحب. (طَائِفَةٌ): الطائفة: اسم لجماعة مجتمعين على ما اجتمعوا عليه من دين، ورأي، ومذهب، وغير ذلك. قال الواحدي: قال بعض أهل اللغة: الطائفة: الفرقة. سُمِّيَتْ بها؛ لتصرفها في الإقبال والإدبار، كأنها تطوف، كقولهم: (الإنسان دؤور وديار)؛ لكثرة دورانه. انتهى كلامه. (مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ): في هذه الطائفة قولان:

أحدهما: أتهم اليهود خاصة، قاله ابن عباس. الثاني: اليهود والنصارى، قاله أبو سليمان الدمشقي. (لَوْ يُضِلُّونَكُمْ): قال السمرقندي: أي يصرفونكم عن دين الإسلام. وقال الواحدي: قوله تعالى: (لَوْ يُضِلُّونَكُمْ)، ولم يقل: (أَنْ يُضِلُّونَكُمْ)؛ لأن (لو) أوفق مع التمني، فإنَّ قولك: (لو كان كذا)، تمنٍّ منك تمنيته لِكَوْنِهِ. ومثله: قوله تعالى: {يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ} [البقرة: ٩٦]. والإضلال في كلام العرب ضدُّ الهداية والإرشاد. يقال: (أضللت فلانا) إذا وجهته للضلال عن الطريق فلم ترشده. وقال ابن الجوزي: الضلال: الحيرة. وفيه هاهنا قولان: أحدهما: أنه الاستنزال عن الحق إلى الباطل، وهو قول ابن عباس، ومقاتل. الثاني: أنه الإهلاك، ومنه {وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ} [السجدة: ١٠]. قاله ابن جرير، والدمشقي. وقال القرطبي: نزلت هذه الآية في معاذ بن جبل، وحذيفة بن اليمان، وعَمَّار بن ياسر حين دعاهم اليهود من بني النضير وقريظة وبني قينقاع إلى دينهم. وهذه الآية نظير قوله تعالى: {وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا} [البقرة: ١٠٩]. و(مِنْ) على هذا القول للتبعيض. وقيل: جميع أهل الكتاب، فتكون (مِنْ) لبيان الجنس. ومعنى (لَوْ يُضِلُّونَكُمْ): أي يكسبونكم المعصية بالرجوع عن دين الإسلام والمخالفة له. وقال ابن جريج: (يُضِلُّونَكُمْ): أي يهلكونكم. انتهى كلام القرطبي. وقال ابن كثير: يخبر الله عن حسد اليهود للمؤمنين، وبغيهم إليهم الإضلال. وقال العثيمين: (وَدَّتْ): أي أحببت. والودّ: خالص المحبة. ومن أسماء الله: (الودود)، بمعنى الواد، والمودود. فهو سبحانه وادٌّ لأوليائه وأصفياه، وهو أيضاً مودود من أوليائه وأصفياه. و(لَوْ) هنا مصدرية بمعنى (أَنْ). والقاعدة في (لَوْ): أنها إذا أتت بعد ما يفيد الودّ والمحبة تكون مصدرية، قال تعالى: {وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ} [القلم: ٩]، أي ودّوا أن تدهن. وتأتي (لَوْ) شرطية، وهي حرف امتناع لامتناع، مثل: لو جاء زيد لأكرمته، فهنا امتنع إكرامي إياك؛ لامتناع مجيء زيد. و(لَوْ يُضِلُّونَكُمْ): يعني ودّوا أن يضلّوكم. والإضلال: بمعنى الإتاهة عن الحق، يعني ودّوا أن يخرجوكم من الهدى إلى الضلال. والمعروف عند أكثر المفسرين: أنَّ المعنى: وما يهلكون إلا أنفسهم، وذلك لأنهم إذا تمنّوا لكم الضلال أثموا على ذلك فصاروا هم كالضالين. وقيل: المعنى: أنهم إذا اشتغلوا بمحاولة إضلالكم اشتغلوا عمّا فيه هدايتهم. انتهى كلامه.

(وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ): قال السمرقندي: أي وبأل ذلك يرجع إلى أنفسهم. ويقال: (إِلَّا أَنْفُسَهُمْ): أي أمثالهم، كقوله تعالى: {فَأَقْضُوا أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤]، أي بعضكم بعضاً. وقال الرازي: قوله تعالى: (وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) يحتمل وجوهاً، منها: إهلاكهم أنفسهم باستحقاق العقاب على قصدهم إضلال الغير. ومنها: إخراجهم أنفسهم عن معرفة الهدى والحق؛ لأن الذاهب عن الاهتداء

يوصف بأنه ضالّ. ومنها: أنّهم لما اجتهدوا في إضلال المؤمنين ثم إنّ المؤمنين لم يلتفتوا إليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين، حيث اعتقدوا شيئاً ولاح لهم أنّ الأمر بخلاف ما تصوّروه. وقال أبو حيان: إن كان معناه: الإهلاك، فالمعنى: أنّهم يهلكون أنفسهم وأشياعهم؛ لاستحقاقهم بإيثارهم إهلاك المؤمنين سخط الله وغضبه. وإن كان المعنى: الإخراج عن الدين، فذلك حاصل لهم بمجرد نبوة رسول الله، وتغيير صفته صاروا بذلك كفاراً، وخرجوا عن ملّة موسى وعيسى. وإن كان المعنى: الإيقاع في الضلال، فذلك حاصل لهم مع تمكّنهم من اتباع الهدى بإيضاح الحجج وإنزال الكتب وإرسال الرسل. وقال ابن كثير: أخبر الله أنّ وبال حسد اليهود للمؤمنين إنّما يعود على أنفسهم، وهم لا يشعرون أنّهم مذكور بهم. وقال الشوكاني: قوله تعالى: (وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) جملة حالّة؛ للدلالة على ثبوت قدم المؤمنين في الإيمان، فلا يعود وبال من أراد فتنّتهم إلا عليه. وقال الألوسي: في نفي الشعور عنهم مبالغة في ذمهم. انتهى كلامه. وفي قوله: (وَمَا يَشْعُرُونَ) خمسة أقوال: الأول: أي وما يشعرون أنّ الله يدلّ المؤمنين على حالهم. الثاني: أي وما يشعرون أنّهم يضلّون أنفسهم. الثالث: أي لا يفتنون أنّهم لا يضلّون إلى إضلال المؤمنين. الرابع: أي لا يعلمون بصحة الإسلام وواجب عليهم أن يعلموا؛ لأن البراهين ظاهرة والحجج باهرة. الخامس: أي ما يشعرون أنّ هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين. قال العثيمين: الشعور: هو المعنى النفسي الذي يشعر به الإنسان في نفسه توبيخاً وتنديماً أحياناً، أو عكس ذلك تفریحاً وتفاعلاً.

قال الله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (٧٠):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ الله تعالى لما بيّن حال الطائفة التي لا تشعر بما في التوراة من دلالة نبوة محمد ﷺ، بيّن أيضاً حال الطائفة العارفة بذلك من أحبارهم، فقال: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ..}.

وقال البقاعي: لما ختم الله الكلام فيهم بنفي شعورهم بيّن تعالى في معرض التبكيت أنّ نفياً عنهم إنما هو لأنهم معاندون، لا يعملون بعلمهم، بل يعملون بخلافه.

● تفسير الآية:

(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ): هذا خطاب من الله لليهود والنصارى على سبيل التوبيخ والإنكار. (بِآيَاتِ اللَّهِ): قيل: أي آيات القرآن. وقيل: أي ما ظهر على يد نبينا ﷺ من المعجزات. وقيل: أي الآيات المتلوة والمعجزات التي شاهدها منه ﷺ. وقيل: أي آيات كتبهم الدالة على نبوة نبينا محمد ﷺ. (وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ): قيل: أي وأنتم تشهدون بما يدل على صحتها من كتابكم الذي فيه البشارة بها، وهذا قول قتادة، والربيع، والسدي. وقيل: أي وأنتم تشهدون بما عليكم فيه الحجة. وقيل: أي وأنتم تشهدون بمثلها من آيات الأنبياء التي أنتم مقرّون بها. وقيل: أي وأنتم تشهدون أنّ نعت نبينا محمد ﷺ في التوراة والإنجيل مذكور. وقيل: أي وأنتم تشهدون أنّ بعث محمد ﷺ في كتابكم، ثم تكفرون به. وقيل: أي وأنتم تشهدون على أنّ الدين عند الله الإسلام، ليس لله دين غيره. وقيل: وأنتم تشهدون أنّ ظهور المعجزة يدل على صدق مدعي الرسالة. وقيل: أي وأنتم تشهدون إذا خلوتكم بصحة دين الإسلام. وقيل: أي وأنتم تعلمون حقيقة الآيات بلا شبهة، بمنزلة علم المشاهدة. وقيل: أي وأنتم تحضرون وتعاينون الآيات على يد محمد ﷺ. قال العثيمين: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ): لليهود والنصارى وبالأخص اليهود. (لِمَ تَكْفُرُونَ): (ما) اسم استفهام حذف (ألفها)؛ لدخول حرف الجرّ عليها. والاستفهام هنا للتوبيخ. (لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ): آيات الله جمع آية وهي العلامة الدالة على الله. وكلّ آية من آيات الله تدلّ على صفة من صفاته، فالانتقام آية تدلّ على الغضب، ويسط الرزق، إذا لم يكن الإنسان على معصية الله، آية تدلّ على الرضا والرحمة، فالآيات تتنوع بحسب متعلّقها، فهؤلاء كفروا بآيات الله الشرعيّة التي نزلت على رسلهم وعلى محمد ﷺ. (وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ): لم يقل: و(أنتم تعلمون)؛ لأن الشهادة أقوى؛ لكونها تقتضي أن يكون العالم كالمشاهد للشيء بحسّنه، والمشاهدة بالحسّ أقوى من المشاهدة بالذهن، أو من العلم بالذهن. فهم يشهدون الآيات ويعلمونها ومع ذلك يكفرون بهذه الآيات. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٧١)}:

- مناسبة الآية لما قبلها: قال البقاعي: ثم أتبع ذلك استئنافاً آخر مثل ذلك، إلا أنّ الأول قاصر على ضلالهم وهذا متعلّق إلى إضلالهم فقال: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ..}.

• تفسير الآية:

(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ): قال الألوسي: أي لم تسترونه به، أو تخلطونه به، و(الباء) صلة. وقال ابن عاشور: إعادة ندائهم بقوله: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ) ثانية؛ لقصد التوبيخ وتسجيل باطلهم عليهم. وقال العثيمين: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ): هم في كفرهم مخادعون يلبسون الحق بالباطل. ومعنى لبس الحق بالباطل: خلط الحق بالباطل، فهم يأتون بالباطل ويموهونه بحق، ووجه ذلك: أنهم لو جاءوا بالباطل صراحاً ما قبل منهم، لكنهم يأتون به مخلوطاً بحق من أجل أن يكون في ذلك تمويه على من لا يعرف الحقائق. وهذا من المكر والخداع لكل مبطل يمّوه الحق بالباطل، ومن ذلك: أن يأتي بعبارات مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، ولكن هو يريد بها الباطل، ومن سمعها قد يحملها على إرادة الحق، وهذا أيضاً من لبس الحق بالباطل. انتهى كلامه. وفي معنى هذه الجملة تسعة أقوال: الأول: أي لم تخلطون الإسلام باليهودية والنصرانية. قاله قتادة. الثاني: أي لم تخلطون الإيمان بعيسى . عليه السلام . وهو الحق بالكفر بمحمد ﷺ وهو الباطل؟. الثالث: أي لم تخلطون التوراة التي أنزلت على موسى . عليه السلام . بالباطل الذي حرّفتموه وكتبتموه بأيديكم، قاله الحسن، وابن زيد. الرابع: الحق: إقرارهم ببعض أمر نبينا ﷺ، والباطل: كتمانهم بعض أمره. روي عن ابن عباس. الخامس: الحق: إيمانهم بنبينا ﷺ، والباطل: كفرهم به عشية. روي عن ابن عباس أيضاً. السادس: الحق: إظهارهم الإسلام، والباطل: إبطائهم النفاق. قاله ابن عباس، وفتادة. السابع: الحق: ما يعلمونه في قلوبهم من حقية رسالة نبينا ﷺ، والباطل: ما يظهرونه من تكذيبه. الثامن: الحق: إقرارهم بنبوة رسالت نبينا محمد ﷺ، والباطل: قول أحبارهم: ليس رسولاً لنا، بل شريعتنا مؤبدة. التاسع: وقيل: هو ما ذكره تعالى بعد ذلك من قوله: {وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [آل عمران: ٧٢]. روي هذا عن ابن عباس.

(وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ): قال قتادة: كتموا الإسلام، وكتموا محمداً ﷺ. قال العثيمين: (وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ): أي تخفونه. وهنا قد يقول قائل: كيف قال: (تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ)، أليس في هذا تناقض؟ الجواب: لا. ليس في هذا تناقض؛ لأنهم يكتُمون الحق الصريح ويأتون به مخلوطاً ممّوهاً بالباطل. وليس قصدهم أيضاً الحق إذا جاءوا بالحق مخلوطاً مع الباطل، بل قصدهم الباطل، وهذا الحق الذي جاءوا به كالثوب الذي يخفي العيب.

(وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ): قال مكِّي بن أبي طالب: أي الحال أنكم تعلمون أن مُحمَّدًا نبيُّ حقٍّ، وأنَّ ما جاء به من عند الله حقٌّ. وقال الرازي: في قوله تعالى: (وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) وجوه: أحدها: أي تعلمون أنكم إنما تفعلون ذلك عناداً وحسداً. ثانيها: أي أنتم أرباب العلم والمعرفة لا أرباب الجهل والخرافة. ثالثها: أي تعلمون أن عقاب من يفعل مثل هذه الأفعال عظيم. وقال البيضاوي: (وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ): عالين بما تكتُمونه. وقال العثيمين: (وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ): أي تعلمون الحقَّ، بل وتعلمون حالكم أنكم لا بسو الحقَّ بالباطل.

قال الله تعالى: {وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٧٢)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها قولان:

أحدهما: أنَّ طائفة من اليهود قالوا: إذا لقيتم أصحاب مُحمَّدٍ أوَّلَ النهار فآمنوا، وإذا كان آخره فصلِّوا صلاتكم؛ لعلهم يقولون: هؤلاء أهل الكتاب، وهم أعلم منا، فينقلبون عن دينهم، رواه عطية عن ابن عباس. وقال الحسن، والسُّدي: تواطأ اثنا عشر خبيراً من اليهود، فقال بعضهم لبعض: ادخلوا في دين مُحمَّدٍ باللسان أوَّلَ النهار، واكفروا آخره، وقولوا: إنا نظرنا في كتبنا، وشاورنا علماءنا، فوجدنا مُحمَّدًا ليس بذلك، فيشكُّ أصحابه في دينهم، ويقولون: هم أهل الكتاب، وهم أعلم منا، فيرجعون إلى دينكم، فنزلت هذه الآية. وإلى هذا المعنى ذهب الجمهور.

الثاني: أنَّ الله صرف نبيِّه إلى الكعبة عند صلاة الظهر، فقال قوم من علماء اليهود: {آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} يقولون: آمنوا بالقبلة التي صلَّوا إليها الصبح، واكفروا بالتي صلَّوا إليها آخر النهار؛ لعلهم يرجعون إلى قبلتكم. رواه أبو صالح عن ابن عباس.

• مناسبة الآية لما قبلها: قال الرازي: اعلم أنَّه تعالى لما حكى عن أهل الكتاب أنَّهم يلبسون الحقَّ بالباطل أردف ذلك بأن حكى عنهم نوعاً واحداً من أنواع تلبيساتهم، وهو المذكور في هذه الآية: {وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ...}.

وقال العثيمين: لما ذكر الله مكر أهل الكتاب بالقول ذكر مكرهم بالخيّل الفعلية، فقال: {وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاتَّخِذُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} .

● تفسير الآية:

(وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُتِرَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ): قال الرازي: قول بعضهم لبعض: (آمَنُوا بِالَّذِي أُتِرَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ) يحتمل أن يكون المراد: كل ما أنزل، ويحتمل أن يكون المراد: بعض ما أنزل. أما الاحتمال الأول: ففيه وجوه: الأول: أن اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك المسلمين في صحة الإسلام، وهو أن يظهروا تصديق ما ينزل على محمد ﷺ من الشرائع في بعض الأوقات، ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه، فإن الناس متى شاهدوا هذا التكذيب، قالوا: هذا التكذيب ليس لأجل الحسد والعناد، وإلا لما آمنوا به في أول الأمر، وإذا لم يكن هذا التكذيب لأجل الحسد والعناد وجب أن يكون ذلك لأجل أنهم أهل الكتاب وقد تفكروا في أمره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافي أنه كذاب، فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته. وقيل: تواطأ اثنا عشر رجلاً من أحبار يهود خيبر على هذا الطريق. وقوله: (لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) معناه: أننا متى ألقينا هذه الشبهة فلعل أصحابه يرجعون عن دينه. الوجه الثاني: يحتمل أن يكون معنى الآية: أن رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض: نافقوا وأظهروا الوفاق للمؤمنين، ولكن بشرط أن تثبتوا على دينكم إذا خلوتكم بإخوانكم من أهل الكتاب، فإن أمر هؤلاء المؤمنين في اضطراب فزجوا الأيام معهم بالنفاق فرموا ضعف أمرهم واضمحل دينهم ويرجعوا إلى دينكم، وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني، ويدل عليه وجهان: الأول: أنه تعالى لما قال: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا} [النساء: ١٣٧] أتبعه بقوله {بَشِّرِ الْمُتَفَقِّينَ} [النساء: ١٣٨] وهو بمنزلة قوله: {وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شُيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُنَ} [البقرة: ١٤]. الثاني: أنه تعالى أتبع هذه الآية بقوله: {وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبَعَ دينَكُمْ}، فهذا يدل على أنهم نحو عن غير دينهم الذي كانوا عليه، فكان قولهم: {آمَنُوا بِالَّذِي أُتِرَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ} أمر بالنفاق. الوجه الثالث: قال الأصم: قال بعضهم لبعض: إن كذبتموه في جميع ما جاء به فإن عوامكم يعلمون كذبكم؛ لأن كثيراً مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم له على الإنصاف لا على العناد فيقبلوا

قولكم. الاحتمال الثاني: أن يكون قوله: {آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا} بعض ما أنزل الله، والقائلون بهذا القول حملوه على أمر القبلة وذكروا فيه وجهين: الأول: قال ابن عباس: وجه النهار: أوله، وهو صلاة الصبح، (وَاكْفُرُوا آخِرَهُ): يعني صلاة الظهر، وتقريره: أنه ﷺ كان يصلي إلى بيت المقدس بعد أن قدم المدينة، وفرح اليهود بذلك، وطمعوا أن يكون منهم، فلما حوّل الله إلى الكعبة كان ذلك عند صلاة الظهر قال كعب بن الأشرف وغيره: آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار، يعني آمنوا بالقبلة التي صلى إليها صلاة الصبح فهي الحق، واكفروا بالقبلة التي صلى إليها صلاة الظهر، وهي آخر النهار. الثاني: أنه لما حوّلت القبلة إلى الكعبة شقّ ذلك عليهم، فقال بعضهم لبعض: صلّوا إلى الكعبة في أول النهار، ثم اكفروا بهذه القبلة في آخر النهار، وصلّوا إلى الصخرة؛ لعلهم يقولون: إنّ أهل الكتاب أصحاب العلم فلولا أنهم عرفوا بطلان هذه القبلة لما تركوها، فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة. وقال الرازيّ أيضاً: الفائدة في إخبار الله عن تواطئهم على هذه الحيلة من وجوه: الأول: أنّ هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم، وما أطلعوا عليها أحداً من الأجانب، فلما أخبر الرسول عنها كان ذلك إخباراً عن الغيب، فيكون معجزاً. الثاني: أنه تعالى لما أطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة أثر في قلوب المؤمنين، ولولا هذا الإعلان لكان ربما أثّرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في إيمانه ضعف. الثالث: أنّ القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة صار ذلك رادعاً لهم عن الإقدام على أمثالها من الخيل والتلبيس. وقال القرطبي: معنى الآية: أنّ اليهود قال بعضهم لبعض: أظهروا الإيمان بمحمد في أول النهار ثم اكفروا به آخره، فإنّكم إذا فعلتم ذلك ظهر لمن يتبعه ارتياب في دينه فيرجعون عن دينه إلى دينكم، ويقولون: إنّ أهل الكتاب أعلم به منّا. وقيل: المعنى: آمنوا بصلاته في أول النهار إلى بيت المقدس فإنّه الحق، واكفروا بصلاته آخر النهار إلى الكعبة؛ لعلهم يرجعون إلى قبلتكم. روي هذا عن ابن عباس وغيره. وقال مقاتل: معناه: أنّهم جاءوا مُجَدِّدًا ﷺ أول النهار ورجعوا من عنده فقالوا للسفلة: هو حقّ فاتبعوه، ثم قالوا: حتى ننظر في التوراة، ثم رجعوا في آخر النهار فقالوا: قد نظرنا في التوراة فليس هو به، يقولون: إنه ليس بحق، وإنما أرادوا أن يلبسوا على السفلة وأن يُشكِّكوا فيه. وقال الشوكاني: (وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ): هم رؤسائهم، وأشرافهم، قالوا للسفلة من قومهم هذه المقالة. ووجه النهار: أوله، وسُمِّيَ وجهاً؛ لأنه أحسنه، وهو: منصوب على الطرف، أمروهم بذلك؛ لإدخال الشكّ على المؤمنين؛ لكونهم يعتقدون أنّ أهل الكتاب لديهم علم، فإذا كفروا بعد الإيمان وقع الريب لغيرهم، واعتراه الشكّ، وهم لا يعلمون أنّ الله قد ثبت قلوب المؤمنين، ومكّن أقدامهم، فلا تزلزلهم

أراجيف أعداء الله، ولا تحركهم ريح المعاندين. وقال البقاعي: (لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ): أي ليكون حالهم حال من يرجى رجوعه عن دينه. وقال ابن عاشور: هذه الآية عطف على قوله تعالى قبل: {وَدَّتْ طَائِفَةٌ} [آل عمران: ٦٩]، فالطائفة الأولى حاولت الإضلال بالمجاهرة، وهذه الطائفة حاولته بالمخادعة. وقال العثيمين: (آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا): يعني القرآن، وإن شئت فقل: الشريعة كلها. (وَجْهَ النَّهَارِ): أي أوله. والدليل على أنَّ المراد بوجه النهار أوله: قوله: (وَكَفُّرُوا آخِرَهُ). (لَعَلَّهُمْ): الضمير يعود على المؤمنين. (يَرْجِعُونَ): أي يرجعون عن دينهم؛ لأنكم أنتم أهل كتاب، فإذا آمنتم أول النهار ثم رجعتهم قال الناس: لولا أنهم علموا أنَّ هذا دين باطل لم يرجعوا.

قال الله تعالى: {وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ أَهْدَى اللَّهُ هَدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنْ أَلْفُضِلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٧٣)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البغوي: قوله تعالى: {وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ}: هذا متصل بالأول من قول اليهود بعضهم لبعض.

وقال الرازي: اتفق المفسرون على أنَّ هذا بقية كلام اليهود.

• تفسير الآية:

(وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ أَهْدَى اللَّهُ هَدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ): قال الماوردي: قوله تعالى: (وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ) فيه قولان: أحدهما: معناه لا تصدقوا إلا لمن تبع دينكم. الثاني: لا تعترفوا بالحق إلا لمن تبع دينكم. واختلف في تأويل ذلك على قولين: أحدهما: أنهم كافة اليهود، قال ذلك بعضهم لبعض، وهذا قول السدي، وابن زيد. الثاني: أنهم يهود خيبر قالوا ذلك لليهود المدينة، وهذا قول الحسن. واختلف في سبب نهيهم أن يؤمنوا إلا لمن تبع دينهم على قولين: أحدهما: أنهم نُهوا عن ذلك لِئَلَّا يكون طريقاً لعبدة الأوثان إلى تصديقه، وهذا قول الزجاج. الثاني: أنهم نُهوا عن ذلك لِئَلَّا يعترفوا به فيلزمهم العمل بدينه لإقرارهم بصحته. وقال ابن الجوزي:

اختلف العلماء في توجيه هذه الآية على أربعة أقوال: أحدها: أنَّ معناه: ولا تصدّقوا إلا من تبع دينكم، ولا تصدّقوا أن يؤتى أحدٌ ممّا أوتيتم من العلم، وفلق البحر، والمنّ، والسلوى، وغير ذلك، ولا تصدّقوا أن يجادلوكم عند ربكم؛ لأنكم أصحّ ديناً منهم، فيكون هذا كلّ من كلام اليهود بينهم، وتكون (اللام) في (لمن) صلة، ويكون قوله تعالى: (قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ) كلاماً معترضاً بين كلامين، هذا معنى قول مجاهد، والأخفش. الثاني: أنَّ كلام اليهود تامّ عند قوله: (لَمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ)، والباقي من قول الله لا يعترضه شيءٌ من قولهم، وتقديره: قل يا مُجَدِّ: إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أن يؤتى أحدٌ مثل ما أوتيتم يا أمة مُجَدِّ، إِلَّا أن تجادلكم اليهود بالباطل، فيقولون: نحن أفضل منكم، هذا معنى قول الحسن، وسعيد بن جبير. قال الفراء: معنى: (أَنْ يُؤْتَى): أن لا يؤتى. الثالث: أنَّ في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، تقديره: ولا تؤمنوا أن يؤتى أحدٌ مثل ما أوتيتم، إلا من تبع دينكم، فأخرت (أَنْ)، وهي مقدّمة في النية على مذهب العرب في التقديم والتأخير، ودخلت (اللام) على جهة التوكيد، ذكره ابن الأنباري. الرابع: أنَّ (اللام) غير زائدة، والمعنى: لا تجعلوا تصديقكم النبيّ في شيء ممّا جاء به إلا لليهود، فإنّكم إن قلتم ذلك للمشركين، كان عوناً لهم على تصديقه، قاله الزجاج. وقال ابن الأنباري: لا تؤمنوا أنَّ مُجَدِّ وأصحابه على حقّ، إلا لمن تبع دينكم، مخافة أن يطّلع على عنادكم الحقّ، ويحاجّوكم به عند ربكم. فعلى هذا يكون معنى الكلام: لا تقروا بأن يؤتى أحدٌ مثل ما أوتيتم إلا لمن تبع دينكم، وقد ذكر هذا المعنى مكّي بن أبي طالب النحويّ. وقال العثيمين: (وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ): هذا من قول الطائفة، أي لا تظهروا ما أنتم عليه إلا لمن تبع دينكم؛ لأنكم لو أظهرتم للمسلمين أنكم آمنتم ثم رجعتهم من أجل إفساد دينهم ما قبلوا منكم هذا، ولا رجعوا، لكن إذا أخبرتم بهذا المكر والخديعة من تبع دينكم سلم لكم الأمر، كأنهم يقولون: اخفوا هذه الطريقة إلا على من تبع دينكم، فمن تبع دينكم أخبروه، أمّا غيرهم فلا تخبروهم. (قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ): هذه الجملة معترضة، لكنّها في محلّ موافق تمامًا؛ لأنه لما كان الغرض من هذا العمل الماكر أن يضلّوا الناس عن دينهم صار من المناسب تمامًا أن يفسد هذا المكر ببيان أنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ، والتوفيق بيد الله بأن يقول: لن ينفعكم هذا المكر والخداع، فإنّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ حتى لو عملتم هذه الطريقة الماكرة الخادعة، فإن ذلك لن يضرّ المسلمين شيئاً؛ لأن الْهُدَى هُدَى اللَّهِ. ثم قال: (أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ): هذه أشكلت على المفسّرين والمعرّبين كثيراً، وأظهر ما نقول فيها: أنّها متعلّقة بقوله: (وَلَا تُؤْمِنُوا): يعني ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، بأن يؤتى أحدٌ مثل ما أوتيتم، يعني لا تخبروا أحداً أن يؤتى أحدٌ مثل ما أوتيتم؛ لأنكم لو قلتم للناس إنكم ستؤتون مثل ما أوتينا من الكتاب والفضائل وغيرها؛ لأن

الله آتَى بَنِي إِسْرَائِيلَ كِتَابًا بَلِ آتَاهُم التَّوْرَةَ الَّتِي فِيهَا الْهُدَى وَالنُّورُ، وَآتَاهُم فَضَائِلَ: ظَلَّلَ عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى، وَقَتَلَ عَدُوَّهُمُ اللَّدُودَ حَتَّى شَاهَدُوهُ. يَقُولُ: لَا تَوَّعُّوا أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ إِلَّا مَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ؛ لِأَنَّكُمْ لَوْ قَلْتُمْ لِلنَّاسِ: إِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ سَتُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِينَا مِنْ الْفَضَائِلِ وَالشَّرَائِعِ لَكَانَ فِي ذَلِكَ حِثٌّ عَلَى تَمَسُّكِهِمْ بِدِينِهِمْ. وَقِيلَ الْمَعْنَى: لَا تَخْبِرُوا بِهَذَا الْمَكْرِ وَالْخِدَاعِ أَنَّكُمْ تَوَّعُّونَ أَوَّلَ النَّهَارِ وَتَكْفُرُونَ آخِرَهُ مِنْ أَجْلِ أَنْ يَرْجِعَ الْمُسْلِمُونَ عَنْ دِينِهِمْ، لَا تَوَّعُّوا إِلَّا مَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ يَعْنِي لَا تَخْبِرُوا أَحَدًا إِلَّا مَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ بِأَنْ يُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ مِنْ هَذَا الْمَكْرِ وَهَذَا الْخِدَاعِ. ثُمَّ قَالَ تَعَالَى: (أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ): يَعْنِي وَلَا تَوَّعُّوا أَيْضًا أَنْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ اللَّهِ؛ لِأَنَّكُمْ لَوْ آمَنْتُمْ بِذَلِكَ وَأَنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَيَحَاجُّكُمْ هَؤُلَاءِ عِنْدَ اللَّهِ مَا قَبِلَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هَذِهِ الْحِيلَةَ. انْتَهَى كَلَامُ الْعَنِيْمِينَ.

(قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ): (قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ): قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَعْنِي النَّبُوَّةَ، وَالْكِتَابَ، وَالْهُدَى. (يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ): لَا مَا تَمَنِّيْتُمُوهُ أَنْتُمْ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ مِنْ أَنَّهُ لَا يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ. وَقِيلَ: (قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ): يَعْنِي التَّوْفِيقَ لِلْإِيمَانِ وَالْهُدَايَةَ لِلْإِسْلَامِ. (يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ): أَيِ مَنْ أَرَادَ مِنْ خَلْقِهِ، وَفِيهِ تَكْذِيبُ الْيَهُودِ فِي قَوْلِهِمْ: (أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ). وَقَالَ الْعَنِيْمِينَ: (قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ): أَيِ حَتَّى لَوْ حَاولْتُمْ أَنْ تَخْفُوا مَا يَمُرُّ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْفَضَائِلِ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَنْ يَمْنَعَ الْأَمْرَ الْوَاقِعَ؛ لِأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَقَدْ آتَى اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ مَا يَرْبُو بِكَثِيرٍ عَلَى الْفَضَائِلِ الَّتِي أُوتِيَهَا بَنُو إِسْرَائِيلَ.

(وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ): قِيلَ: (وَاللَّهُ وَاسِعٌ): قِيلَ: أَيِ كَثِيرِ الْعَطَاءِ. (عَلِيمٌ): أَيِ عَلِيمٍ بِكُلِّ شَيْءٍ، لَمْ يَسْبِقْ عِلْمُهُ بِجَهْلٍ، وَلَا يَلْحَقُهُ زَوَالٌ. وَقِيلَ: (وَاللَّهُ وَاسِعٌ): أَيِ وَاسِعِ الْفَضْلِ. (عَلِيمٌ): أَيِ بَمَنْ يُؤْتِيهِ الْفَضْلَ. وَقِيلَ: (وَاللَّهُ وَاسِعٌ): أَيِ ذُو سَعَةٍ يَتَفَضَّلُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ. (عَلِيمٌ): بَمَنْ هُوَ أَهْلُهُ. وَقِيلَ: وَاسِعِ الرَّحْمَةِ، عَلِيمٍ بِالْمَصْلَحَةِ. وَقِيلَ: وَاسِعِ خَلْقِهِ، عَلِيمٍ بِأَمْرِهِمْ. وَقَالَ الْعَنِيْمِينَ: (وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ): وَاسِعٌ: أَيِ فِي كُلِّ صِفَاتِهِ، وَاسِعِ الْعِلْمِ، وَاسِعِ الرَّحْمَةِ، وَاسِعِ الْحِكْمَةِ، وَاسِعِ الْقُدْرَةِ. عَلِيمٌ: أَيِ بَمَنْ يَسْتَحَقُّ الْفَضْلَ، فَهُوَ يُؤْتِي فَضْلَهُ مَنْ يَشَاءُ عَنْ عِلْمٍ وَحِكْمَةٍ.

قال الله تعالى: {يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (٧٤)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان هذا من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تأكيد انتقل عنه إلى تأكيد الردّ عليهم في الأمر الأول بثمره هذه الجملة من أنّه فاعل بالاختيار تامّ الاقتدار، فقال: {يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ}.

• تفسير الآية:

{يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ}: في المراد بالرحمة هنا أربعة أقوال: الأول: أنّها الإسلام، قاله ابن عباس، ومقاتل. الثاني: أنّها النبوة، قاله مجاهد. الثالث: أنّها القرآن والإسلام، قاله ابن جريج. الرابع: أنّها ذكر الله. قال القرطبي: قال أبو عثمان: أجمل القول؛ ليبقى معه رجاء الراحي وخوف الخائف. وقال ابن كثير: أي اختصّكم أيّها المؤمنون من الفضل بما لا يحّد ولا يوصف، بما شرف به نبيّكم محمدًا ﷺ، على سائر الأنبياء، وهداكم به إلى أكمل الشرائع. وقال السعديّ: {يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ}: أي برحمته المطلقة التي تكون في الدنيا متّصلة بالآخرة وهي نعمة الدين ومتمّماته. وقال العثيمين: {يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ}: أي يخصّ بالرحمة من يشاء. ولكنّه عزّ وجلّ يختصّ برحمته من هو أهل للرحمة، كما قال تعالى: {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام: ١٢٤]. وكلّ فعل من أفعال الله قرن بالمشيئة فهو تابع للحكمة؛ لقوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} [الإنسان: ٣٠]، فهو سبحانه عليم حكيم يؤتي فضله من يشاء ممّن يستحقّ ذلك الفضل.

{وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ}: قال السمرقنديّ: أي ذو المنّ العظيم لمن اختصّه بالإسلام. وقال السعديّ: أي الذي لا يصفه الواصفون ولا يخطر بقلب بشر، بل وصل فضله وإحسانه إلى ما وصل إليه علمه، ربنا وسعت كلّ شيء رحمة وعلما. وقال العثيمين: {ذُو الْفَضْلِ}: أي صاحب الفضل. {الْعَظِيمِ}: أي الواسع الكثير، فلا فضل أعظم من فضل الله، وانظر إلى ما أنعم الله به على العباد من أوّل الدنيا إلى آخرها، وكلّ ذلك لم ينقص ممّا عند الله شيئا. وقال الدكتور: حسام النعيمي: {وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ}: الفضل هنا منسوب مباشرة ومُسند إلى الله، فجاء بلفظ العظيم، وكذلك ذكر الرحمة الواسعة فذكر العظيم، وجاء بلفظ (العظيم) معرّفاً؛ لأنّ ما قبلها معرّفاً (قُلْ إِنَّ أَهْدَى هُدًى لِلَّهِ). ويأتي لفظ (العظيم) بالتنكير عندما يكون قد سبق بالتنكير (عظيم)، كما في آية آل عمران: {فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مَنَ اللَّهِ وَفَضْلِ

لَمْ يَمَسْسَهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (١٧٤) {، لفظ: (فضل) جاء نكرة، فجاء لفظ: (عظيم) نكرة أيضاً.

قال الله تعالى: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُودِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥):

• سبب نزول الآية:

قال مكِّي: قال ابن جريج: كان لرجال من المسلمين على اليهود ديون دابنوهم بها قبل أن يسلموا، فلما أسلموا طالبوهم بها فقالت اليهود: ليس لكم علينا أمانة، ولا قضاء؛ لأنكم تركتم دينكم الذي كنتم عليه، وإنما كان حقوقكم واجبة علينا في الأمانة وغيرها قبل أن ترجعوا عن دينكم، فلما تركتم دينكم ورجعتم إلى الإسلام لم تلزمنا لكم حقوق ولا أداء أمانة، وادّعوا أنهم يجدون ذلك في كتابهم، فردّ الله عليه قولهم بقوله: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ....}.

وقال الرازي: قال ابن عباس: أودع رجل عبد الله بن سلام ألفاً ومائتي أوقية من ذهب، فأدى إليه، وأودع آخر فنحاصاً يهودي دينارا، فخانته، فنزلت الآية.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين: الأول: أنّ الله حكى عنهم في الآية المتقدمة أنهم ادّعوا أنهم أوتوا من المناصب الدينية، ما لم يؤت أحد غيرهم مثله، ثم إنّه تعالى بيّن أنّ الخيانة مستقبحة عند جميع أرباب الأديان، وهم مصرّون عليها، فدلّ هذا على كذبهم. الثاني: أنّه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة قبائح أحوالهم فيما يتعلّق بالأديان وهو أنهم قالوا {لَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ} حكى في هذه الآية بعض قبائح أحوالهم فيما يتعلّق بمعاملة الناس، وهو إصرارهم على الخيانة والظلم وأخذ أموال الناس في القليل والكثير.

وقال أبو السعود: قوله تعالى: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...} شروع في بيان خيانتة أهل الكتاب في المال بعد بيان خيانتهم في الدين.

وقال العثيمين: لما ذكر الله خيانة أهل الكتاب في الأمور الدينية ولبسهم الحق بالباطل، وعُتُوهم وعنادهم ونفاقهم وتغريهم للمؤمنين، ذكر حالهم في الأمور الدنيوية في المال، فقال: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ..}.

• تفسير الآية:

(وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ): قال الواحدي: قال عَظُمُ أَهْلِ التفسير: أخبر الله في هذه الآية اختلاف أحوال أهل الكتاب في الأمانة والخيانة؛ ليكون المؤمنون على بصيرة في ترك الركون إليهم؛ لاستحلال أموالهم. قال مقاتل: يعني بالذي يُؤَدِّي: مؤمني أهل الكتاب، وبالذي لا يُؤَدِّي: كُفَّارهم. وقال ابن عباس: أودع رجل عبد الله بن سلام - وهو من مسلمي اليهود - ألفاً ومائتي أوقية من ذهب، فأدَّاهُ إليه، فمدحه الله. وأودع رجل فنحاص بن عازورا - وهو من كفار اليهود - ديناراً فخانه. وقال أبو حيَّان: (الباء) في قوله: (بِقَنْطَارٍ)، وفي قوله: (بِدِينَارٍ) قيل: للإلصاق. وقيل: بمعنى (على)؛ إذ الأصل أن تتعدى بـ(على)، كقوله تعالى: {قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ} [يوسف: ١١]. وقيل: (الباء) هنا بمعنى (في)، أي في حفظ قنطار، وفي حفظ دينار. وقال ابن كثير: يخبر تعالى عن اليهود بأنَّ منهم الخونة، ويحذّر المؤمنين من الاغترار بهم، فإنَّ منهم (مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَارٍ): أي من المال (يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) أي وما دونه بطريق الأولى أن يؤدّيه إليك. وقال ابن عاشور: وإنما قدّم قوله: (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) إنصافاً لحقّ هذا الفريق؛ لأنّ الإنصاف ممّا اشتهر به الإسلام. وعُدِّي (تَأْمَنَّهُ) بالباء مع أنّ مثله يتعدى بـ(على) كقوله: {هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ} [يوسف: ٦٤]؛ لتضمينه معنى تُعامله بقنطار؛ ليشمل الأمانة بالوديعة، والأمانة بالمعاملة على الاستيمان، وقيل: (الباء) فيه بمعنى (على). وقدّم المجرور على متعلّقه في قوله: (عَلَيْهِ قَائِماً)؛ للاهتمام بمعنى المجرور، ففي تقديمه معنى الإلحاح، أي إذا لم يكن قيامك عليه لا يُرجع لك أمانتك. انتهى كلامه. واختلف العلماء في قدر القنطار على أقوال: الأول: أنّ القنطار ألف ومائتا أوقية، قالوا: لأن الآية نزلت في عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش ألفاً ومائتي أوقية من الذهب فردّه ولم يخن فيه، فهذا يدلّ على القنطار هو ذلك المقدار. الثاني: روي عن ابن عباس أنّ القنطار: ملء جلد ثور من المال. الثالث: أنّ القنطار هو

ألف ألف دينار أو ألف ألف درهم. الرابع: قال قتادة: كنّا نتحدّث أنّ القنطار مئة رطل من ذهب، أو ثمانين ألفاً من الفضة. قيل: المقصود بالقنطار هنا: المال الكثير، والمقصود بالدينار هنا: المال القليل.

(وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا): (وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ): قال البغوي: يعني فنحاص بن عازوراء، استودعه رجل من قريش ديناراً فخانه. والدينار: عبارة عن المال القليل. وقال الرازي: الآية دالة على انقسامهم إلى قسمين: بعضهم أهل الأمانة، وبعضهم أهل الخيانة، وفيه أقوال الأول: أنّ أهل الأمانة منهم هم الذين أسلموا، أمّا الذين بقوا على اليهودية فهم مصرّون على الخيانة؛ لأن مذهبهم أنّه يحلّ لهم قتل كلّ من خالفهم في الدين وأخذ أموالهم. الثاني: أنّ أهل الأمانة هم النصارى، وأهل الخيانة هم اليهود، والدليل عليه ما ذكرنا أنّ مذهب اليهود أنّه يحلّ قتل المخالف ويحلّ أخذ ماله بأيّ طريق كان. الثالث: قال ابن عباس: أودع رجل عبد الله بن سلام ألفاً ومائتي أوقية من ذهب فأدّى إليه، وأودع آخر فنحاص بن عازوراء ديناراً فخانه فنزلت الآية. (إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا): قال الواحدي: أي بالإلحاح والخصومة والتقاضى والمطالبة. روي هذا عن ابن عباس، وقتادة، ومجاهد، وهو اختيار الفراء، والزجاج. قال ابن قتيبة: أصله: أنّ المطالب للشيء يقوم فيه ويتصرّف، والتارك له يقعد عنه، ودليله: قوله تعالى: {أُمَّةٌ قَائِمَةٌ} [آل عمران: ١١٣]، أي عاملة بأمر الله غير تاركة. ثم قيل لكل من واطب على مطالبة أمر: قام به، وإن لم يكن ثمّ قيام. وقال أبو علي الفارسي: القيام في اللغة بمعنى: الدوام والثبات، ومنّ هذا قوله تعالى: {دِينًا قِيَمًا} [النحل: ١٦١]، أي دائماً ثابتاً لا يُنسخ كما نُسخت الشرائع التي قبله. فمعنى قوله: (إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا): أي دائماً ثابتاً في اقتضائك له، ومطالبتك إيّاه. ومن المفسرين من يجعل القيام ههنا حقيقةً، قال السدي: يعني: إلا ما دمت قائماً على رأسه بالاجتماع معه والملازمة له، وهو اختيار أبي روق، قال: يعترف بما دفعت إليه ما دمت قائماً على رأسه، فإنّ أنظرته وأحرّت أنكر وذهب به. وقال ابن كثير: (إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا): أي بالمطالبة والملازمة والإلحاح في استخلاص حقك، وإذا كان هذا صنيعه في الدينار، فما فوقه أولى أن لا يؤدّيه إليك. انتهى كلامه. والدينار: اسم لقطعة من الذهب مضروبة مقدرة بمثقال، فهو وحدة من وحدات العملة الذهبية يساوي أربعة غرامات وربع، وهو من النقد كانوا يتعاملون به قديماً.

(ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّينَ سَبِيلٌ): (ذَلِكَ): أي ذلك الاستحلال والخيانة. (بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّينَ سَبِيلٌ): أي في مال العرب عتاب وذمّ. وقيل: أي حجة. وقيل: أي إثم وجرّ؛

لأنهم ليسوا على ديننا ولا حرمة لهم في كتابنا. قال مكِّي: وعنوا بالأميين: العرب، نسبوا إلى ما عليه الأمة قبل أن يتعلموا الكتابة. وقيل: نسبوا إلى الأم؛ لأنها لا تعرف تكتب. وقيل: نسبوا إلى أم القرى، وهي مكة. انتهى كلامه. وفي سبب استباحة أهل الكتاب لمال العرب أقوال: الأول: لأنهم مشركون من غير أهل الكتاب، وهو قول قتادة، والسدي. الثاني: لأنهم تحولوا عن دينهم الذي عاملوهم عليه، وهذا قول الحسن وابن جريح، وقد روى سعيد بن جبير قال: لما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: "كَذَّبَ اللَّهُ أَعْدَاءَ اللَّهِ، مَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِلَّا وَهُوَ تَحْتَ قَدَمِي إِلَّا الْأَمَانَةَ فَإِنَّهَا مُؤَدَّاةٌ إِلَى الْبِرِّ وَالْفَاجِرِ". الثالث: أن أهل الكتاب مبالغون في التعصب لدينهم، فلا جرم يقولون: يحل قتل المخالف ويحل أخذ ماله بأي طريق كان. الرابع: أن أهل الكتاب قالوا: {نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ} [المائدة: ١٨] والخلق لنا عبيد، فلا سبيل لأحد علينا إذا أكلنا أموال عبيدنا. الخامس: قال الكلبي: قالت اليهود: الأموال كلها كانت لنا، فما في أيدي العرب منها فهو لنا، وأنهم ظلمونا وغصبونا، فلا سبيل علينا في أخذ أموالنا منهم. السادس: قال الرازي: من المحتمل أنه كان من مذهب اليهود: أن من انتقل من دين باطل إلى دين آخر باطل كان في حكم المرتد، فهم وإن اعتقدوا أن العرب كفار إلا أنهم لما اعتقدوا في الإسلام أنه كفر حكموا على العرب الذين أسلموا بالردة. وقال ابن عاشور: والإشارة في قوله: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا) إلى الحكم المذكور وهو: (وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ)، وإنما أشير إليه لكمال العناية بتمييزه؛ لاختصاصه بهذا الشأن العجيب. و(الباء) للسبب، أي ذلك مسبب عن أقوال اختلقوها، وعبر عن ذلك بالقول؛ لأن القول يصدر عن الاعتقاد، فلذا ناب منابه فأطلق على الظن في مواضع من كلام العرب. وأرادوا ب(الأميين): من ليسوا من أهل الكتاب في القديم. وحرف (في) هنا للتعليل. وإذا قد كان التعليل لا يتعلّق بالذوات، تعيّن تقدير مضاف مجرور بحرف (في)، والتقدير: في معاملة الأميين. ومعنى (لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ): أي ليس علينا في أكل حقوقهم حرج ولا إثم، فتعليق الحكم بالأميين أي ذواتهم مراد منه أعلق أحوالهم بالغرض الذي سبق له الكلام، فالسبيل هنا: طريق المؤاخاة. انتهى كلامه. وقال العثيمين: (لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ): الأميون: هم العرب. وسُموا أميين نسبة إلى الأم. والإنسان الأمي هو الذي لا يقرأ ولا يكتب. وكان العرب لا يقرؤون ولا يكتبون إلا بعد أن بعث الرسول ﷺ فكانت لهم القراءة والكتابة. ونحن أمة أمية، ولكن بعد أن فتح الله علينا، وآتانا العلم والحكمة صرنا أمة علمية لا أمة أمية. وقال بعض المفسرين: المراد بالأميين هنا: من سوى أهل الكتاب. فيكون المراد بالأميين من ليس له كتاب، ويكون هؤلاء اليهود والنصارى يقولون: كل الناس

سوى أهل الكتاب ليس علينا فيهم سبيل، لنا أن نظلمهم، نأخذ أموالهم، نقتلهم، نسبي نساءهم؛ لأننا نحن المختارون عند الله وغيرنا عبيدٌ لنا، والإنسان يفعل في عبيده ما شاء؛ ولهذا تقول اليهود: إنهم شعب الله المختار. ولكن الله اختارهم على عالمي زمانهم، ولم يشكروا هذه النعمة. ومن نظر إلى الآية وأنها في سياق الائتمان على المال قيّد هذا بأن نفي السبيل فيما يتعلق بالمال. ومن نظر إلى العموم قال إنها تشمل أنهم يدعون أنهم لا سبيل عليهم في الأميين في أموالهم ودمائهم. وهذا المعنأعم. وإذا كان المعنى أعم واللفظ لا يُنافيه فالاختيار أن تأخذ بالأعم؛ لأن الأعم يشمل الأخص، ولا عكس. وقوله: (سَبِيلٌ): السبيل في الأصل: الطريق، والمراد به هنا: اللوم، أي ليس علينا سبيل في اللوم أو سبيل إلى اللوم، أي أننا لا نلّام ولا نذم ولا نأثم فيما يتعلّق بالأميين. وهذا القول الذي يقولونه ليسوا ينسبونه لأنفسهم، وأنهم هم الذين أباحوا لأنفسهم الاعتداء على الأميين، وإنما يجعلون هذا شرعاً من عند الله، يقولون: إنّ الله أباح لنا ذلك ولم يجعل علينا سبيلاً فيما يتعلّق بالأميين.

(وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ): (وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ): قال السُّدِّي: يقولون: قد أحلّ الله لنا أموال العرب. (وَهُمْ يَعْلَمُونَ): فيها ثلاثة أقوال: الأول: أي يعلمون أنّ الله قد أنزل في التوراة الوفاء، وأداء الأمانة، وأنّ الخيانة محرّمة. الثاني: أي يقولون الكذب، وهم يعلمون أنه كذب محض وافتراء لتحريم الغدر عليهم. الثالث: أي يعلمون ما على الخائن من الإثم. قال أبو حيان: (وَهُمْ يَعْلَمُونَ): جملة حالّة تنعى عليهم قبيح ما يرتكبون من الكذب، أي إنّ العلم بالشيء يبعد ويقبح أن يكذب فيه، فكذبهم ليس عن غفلة ولا جهل، إنما هو عن علم. وقال العثيمين: (وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ): (وَيَقُولُونَ) هنا مضمّنة معنى يفترون، أي يفترون على الله الكذب. (وَهُمْ يَعْلَمُونَ): أي يعلمون أنهم يكذبون على الله، ويفترون على الله، ويدعون هذا شرعاً من الله، وهم يعلمون أن الله حرّم عليهم أكل أموال الناس بالباطل ودماء الناس وأعراضهم، يعلمون هذا لكنّهم يكذبون على الله.

قال الله تعالى: {بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٧٦)}:

- مناسبة الآية للتي قبلها: قال البقاعي: لما ادّعا أهل الكتاب نفي الجناح عنهم في المسلمين، ويبيّن تعالى أنهم لا يتحاشون عن الكذب، صرّح بكذبهم في هذا الأمر بخصوصه بقوله: {بَلَىٰ}.

● تفسير الآية:

(بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ): قال السمرقندي: قوله تعالى: (بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ): أي بعهد الله الذي أخذ على أهل الكتاب بأداء الأمانة وهي نعت محمد ﷺ. (وَاتَّقَى): أي محارمه، هذا قول مقاتل. وقال الكلبي: واتقى ظلم الناس. (فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ): أي عن نقض العهد. وقال الواحدي: في (بَلَى) وجهان: أحدهما: أنه جواب متصل بالجحد المتقدم، وهو قوله: (لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّاتِ سَبِيلٌ)، فقال الله راداً عليهم: (بَلَى)، أي بلى عليهم سبيل في ذلك، وهذا اختيار الزجاج، قال: وعندي وقف التمام على (بَلَى)، وما بعده استئناف. الوجه الثاني: أن (بَلَى) ابتداء كلام، أتى به بيانا وتصديقا لما بعده، وهي كلمة مصححة لحب الله من اتقاه وعبداه وخاف عقابه، وعلى هذا الوجه لا يحسن الوقف على (بَلَى). وقوله تعالى: (مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ): قال المفسرون: أي بما عهد الله إليه في التوراة، من الإيمان بمحمد، والقرآن، وأداء الأمانة. والهاء في قوله: (بِعَهْدِهِ) تعود على اسم الله، في قوله: (وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ)، ويجوز أن تعود على (مَنْ أَوْفَى)؛ لأن العهد مصدر يضاف إلى الفاعل وإلى المفعول. وقال أبو حيان: أخبر تعالى بأن من أوفى بالعهد واتقى الله في نقضه فهو محبوب عند الله. وقال ابن عباس: (اتَّقَى) هنا معناه: اتقى الشرك، وهذه الجملة مقررة للجملة المحذوفة بعد (بَلَى). وأتى بلفظ: (الْمُتَّقِينَ) عامًّا؛ تشريفاً للتقوى وحضاً عليها. وقال القاسمي: اعلم أن (بَلَى) إما لإثبات ما نفاه أهل الكتاب من السبيل عليهم في الأميين، أي بلى عليهم سبيل، فالوقف حينئذ على قوله: (بَلَى) وقف التمام، وقوله: (مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ) جملة مقررة للجملة التي سدت (بَلَى) مسدداً. وإما (بَلَى) لابتداء جملة بلا ملاحظة كونها جواباً للنفي السابق، فإن كلمة (بَلَى) قد تذكر ابتداء لكلام آخر يذكر بعدها. والضمير في: (بِعَهْدِهِ) إما لاسم الله في قوله قبلها: (وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) على معنى: إن كل من أوفى بعهد الله واتقاه في ترك الخيانة والغدر فإن الله يحبه، وإما ل(مَنْ أَوْفَى)، على أن كل من أوفى بما عاهد عليه واتقاه فإنه يحبه. وقال ابن عاشور: (فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ): أي الموصوفين بالتقوى، والمقصود: نفي محبة الله عن ضد المذكور بقرينة المقام. وقال العثيمين: (أَوْفَى): بمعنى أتم، فهي فعل ماض، وليست اسم تفضيل. (بِعَهْدِهِ): أي بما عاهد عليه غيره. والعقد عهد، فإن كلاً من المتعاقدين يعاهد الآخر على إتمام ما تم العقد عليه، وإن لم يذكر العهد باللفظ، لكن هذا مقتضى العقد. (وَاتَّقَى): أي اتقى الله في هذا الإيفاء، ومن اتقاه الله أن لا يخون، والتقوى مأخوذة من الوقاية، وهي اسم جامع لفعل ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه. (فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ): لم يقل: (فإن الله

يحبّه)، ومثل هذا التعبير يُسمّى: الإظهار في موضع الإضمار. والإظهار في موضع الإضمار له فوائد، منها: أولاً: تنبيه المخاطب، ووجه ذلك: أنّ الكلام إذا كان على نسق واحد لم يكن فيه ما يستدعي الانتباه؛ ولهذا يمشي المخاطب أو المتكلّم ولا يوجد في كلامه ما يستدعي الانتباه، فإذا تغيّر الأسلوب وجاء الاسم مظهراً بموضع الإضمار فإنّ الإنسان ينتبه. ثانياً: أنّ في الإظهار في موضع الإضمار التعليل للحكم الذي جاء فيه الإظهار في موضع الإضمار، وذلك أنّ قوله: (فإنّ الله يحبّه) ليس فيه إظهار العلة، كقوله: (فإنّ الله يحبّ المُتَّقِينَ)؛ لأنه إذا قال: (فإنّ الله يحبّ المُتَّقِينَ) لتقواهم فأفاد العلة. ثالثاً: أنّها تفيد التعميم، أي كلّ من يعمّه هذا المظهر، وقرأ قوله تعالى: {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة: ٩٨]، ولم يقل: (فإنّ الله عدوّ له)؛ لأجل أن يشمل كلّ كافر سواء كان كفره بهذه العداوة أو غيرها، فيكون في هذا تعميم الحكم.

قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٧٧)}:

• سبب نزول الآية:

ذكر العلماء في سبب نزولها أربعة أقوال:

أحدها: أنّ الأشعث بن قيس خاصم بعض اليهود في أرض، فجحده اليهودي، فقدمه إلى النبيّ . صلى الله عليه وسلم .، فقال له: ألك بيّنة؟ قال: لا. قال لليهودي: أتخلف؟ فقال الأشعث: إذاً يحلف فيذهب بمالي. فنزلت هذه الآية. أخرجه البخاري ومسلم.

الثاني: أنّها نزلت في اليهود، عهد الله إليهم في التوراة تبين صفة النبيّ ﷺ، فجحدهوا، وخالفوا لما كانوا ينالون من سفلتهم من الدنيا، هذا قول عكرمة، ومقاتل.

الثالث: أنّ رجلاً أقام سلعته في السوق أوّل النهار، فلمّا كان آخره جاء رجل، يساومه، فحلف: لقد منّعها أوّل النهار من كذا، ولولا المساء لما باعها به، فنزلت هذه الآية، هذا قول الشعبيّ، ومجاهد.

الرابع: أنها نزلت في عبدان، وامرئ القيس اختصما إلى الرسول ﷺ في أرض، فتوجّه اليمين على امرئ القيس، فقال: أنظرنى إلى الغد، ثم جاء من الغد وأقر له بالأرض.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ في تعلّق هذه الآية بما قبلها وجوهاً:

الأول: أنه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في أموال الناس، ثم من المعلوم أنّ الخيانة في أموال الناس لا تتمشى إلا بالأيمان الكاذبة لا جرم ذكر عقيب تلك الآية هذه الآية المشتعلة على وعيد من يقدم على الأيمان الكاذبة.

الثاني: أنه تعالى لما حكى عن أهل الكتاب أنهم {يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ..}، ولا شك أنّ عهد الله على كلّ مكلف أن لا يكذب على الله ولا يخون في دينه، لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك.

الثالث: أنه تعالى ذكر في الآية السابقة خيانة أهل الكتاب في أموال الناس، ثم ذكر في هذه الآية خيانتهم في عهد الله وخیانتهم في تعظيم أسمائه حين يحلفون بما كذباً.

● تفسير الآية:

(إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا): قال ابن كثير: أي إنّ الذين يعتاضون عمّا عاهدوا الله عليه من اتّباع مُحَمَّد ﷺ وذكر صفته للناس، وبيان أمره، وعن أيمانهم الكاذبة الفاجرة الآثمة بالأثمان القليلة الزهيدة، وهي عروض هذه الحياة الدنيا الفانية الزائلة. وقال الألوسي: المراد (يَشْتَرُونَ): يستبدلون. والمراد بالعهد: أمر الله وما يلزم الوفاء به. وقيل: ما عهده إلى اليهود في التوراة من أمر النبيّ صلى الله عليه وسلم.. وقيل: ما في عقل الإنسان من الزجر عن الباطل والانقياد إلى الحق. والمراد بالأيمان: الأيمان الكاذبة. والمراد بالثمن القليل: الأعواض النزرّة أو الرشا. ووصف ذلك بالقلة؛ لقلة ما يفتوهم من الثواب ويحصل لهم من العقاب. وقال العثيمين: (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا): يعني يأخذون ثمنًا قليلًا بعهد الله، فينكثون عهد الله من بعد ميثاقه، ويحلفون على الكذب بالأيمان من أجل الدنيا. وقوله: (بِعَهْدِ اللَّهِ): يحتمل أن يكون المراد: بما عاهدوا الله عليه، ويحتمل أن يكون المراد: بما عاهدوا الخلق عليه، فأما على الأوّل أي بما عاهدوا الله عليه، فهو ظاهر من الآية؛ لأن الله أضاف العهد

إليه، ومثاله: أن يكتّم العالم علمه من أجل عَرْض من الدنيا، فإنّ الله عهد إلى العلماء أن يُبَيِّنوا العلم. وأمّا على الثاني فأضافه الله لنفسه؛ لأنه أمر بالوفاء به. وقوله: (وَأَيَّمَانِهِمْ): يعني ويشترّون أيضاً بأيّمانهم ثمناً قليلاً، والأيمان جمع يمين، وهي الحلف بالله، فيشترّون باليمين ثمناً قليلاً، مثل أن يحلف على جحد حقٍّ واجبٍ عليه، أو حلف على دعوي حقٍّ له وهو كاذب، وهذه هي اليمين الغموس.

(أَوَّلَيْكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ): أي لا نصيب لهم في الآخرة، ولا حظّ لهم منها. قال العثيمين: (في الْآخِرَةِ): أي في الدار الآخرة وذلك يوم القيامة، وتُسمّى يوم القيامة داراً آخرة؛ لأنه آخر مراحل الخلق.

(وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ): قيل: أي لا يكلمهم الله كلام لطف بهم. وقيل: أي لا يكلمهم بما يسرهم. وقيل: أي لا يكلمهم كما يكلم المؤمنين. وقيل: أي لا يسمعهم كلامه بلا سفير. وقيل: هو بمعنى: الغضب، كما يقال: أنا لا أكلم فلانا، إذا كان غضبانا عليه.

(وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ): قال ابن كثير: أي ولا ينظر إليهم بعين الرحمة.

(وَلَا يُزَكِّيهِمْ): قيل: أي لا يطهرهم من الذنوب والأدناس، بل يأمرهم إلى النار. وقيل: أي لا يثني عليهم بالجميل. وقيل: أي ولا يحكم عليهم بأنهم أزكياء ولا يسمّيهم بذلك، بل يحكم بأنهم كفرة فجرة. وقيل: أي لا ينزلهم منزلة الأركياء. وقيل: أي لا ينمي أعمالهم.

(وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ): أي مؤلم لا يطيقونه. قال الرازي: اعلم أنّه تعالى لما بيّن حرمانهم من الثواب بيّن كونهم في العقاب الشديد المؤلم. وقال الألوسي: أي مؤلم موجه. والظاهر: أنّ ذلك في القيامة، إلا أنّه لم يقيّد به؛ اكتفاءً بالأوّل. وقيل: إنه في الدنيا بالإهانة وضرب الجزية بناء على أنّ الآية في اليهود^{١٠٩}.

قال تعالى: {وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُوءُونَ آلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٨)}:

- مناسبة الآية لما قبلها: قال البقاعي: لما نسب الله أهل الكتاب إلى الكذب عموماً تبه على نوع خاصّ منه هو أكذب الكذب، فقال: {وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُوءُونَ آلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ...}.

^{١٠٩}. ولزيد فائدة انظر تفسير الآية رقم ١٧٤ من سورة البقرة.

● تفسير الآية:

(وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ): قال البغوي: (وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا): يعني من أهل الكتاب طائفة، وهم كعب بن الأشرف، ومالك بن الصيف، وحيي بن أخطب، وأبو ياسر، وشعبة بن عمر الشاعر. (يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ) أي يعطفون ألسنتهم بالتحريف والتغيير، وهو ما غيروا من صفة النبي ﷺ وآية الرجم وغير ذلك، يُقال: لوى لسانه على كذا، أي غيَّره. وقال الضحَّاك عن ابن عباس: إِنَّ الآية نزلت في اليهود والنصارى جميعاً، وذلك أنهم حرَّفوا التوراة والإنجيل وألحقوا بكتاب الله ما ليس منه. (لِتَحْسَبُوهُ): أي لتظنوا ما حرَّفوا (مِنَ الْكِتَابِ) الذي أنزله الله. وقال الرازي: في تأويل الآية وجوه: الأول: قال القفال: قوله: (يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ) معناه: أن يعمدوا إلى اللفظة فيحرِّفونها في حركات الإعراب تحريفاً يتغيَّر به المعنى، وهذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية، فلمَّا فعلوا مثل ذلك في الآيات الدالة على نبوة محمد ﷺ من التوراة كان ذلك هو المراد من قوله تعالى: (يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ)، وهذا تأويل في غاية الحسن. الثاني: نقل عن ابن عباس أنه قال: إِنَّ النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم كتبوا كتاباً شوشوا فيه نعت محمد ﷺ وخطوه بالكتاب الذي كان فيه نعت محمد ﷺ ثم قالوا: (هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ)، إذا عرفت هذا فنقول: إِنَّ لي اللسان تنبيه بالتشديق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بِلِي اللسان ذمًّا لهم وعباءً ولم يعبر عنها بالقراءة، والعرب تفرق بين ألفاظ المدح والذم في الشيء الواحد، فيقولون في المدح: خطيب مصقع، وفي الذم: مكثار ثرثار. فقوله: (وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ) المراد: قراءة ذلك الكتاب الباطل، وهو الذي ذكره الله في قوله: {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَثُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ} [البقرة: ٧٩]. وقال ابن عاشور: المخاطب بقوله تعالى: (لِتَحْسَبُوهُ): المسلمون دون النبي ﷺ، أو هو والمسلمون في ظن اليهود. وجيء بالمضارع في هاته الأفعال: (يلوون، ويقولون)؛ للدلالة على تجدد ذلك وأنه دأبهم. وتكرير الكتاب في الآية مرتين، واسم الجلالة أيضاً مرتين؛ لقصد الاهتمام بالاسمين، وذلك يجزّ إلى الاهتمام بالخبر المتعلق بهما والمتعلقين به. وقال العثيمين: (وَإِنَّ مِنْهُمْ): الضمير يعود على أهل الكتاب؛ لأن الآيات سياقها واحد. و(اللي) معناه: العطف، ومنه ليّ الحبل. فمعنى يلوون ألسنتهم: أي يعطفونها. والليّ هنا يشمل اللي اللفظي واللي المعنوي. واللي اللفظي تارة يأتون بكلام من عندهم ويقرأونه قراءة الكتاب المنزل فيتوهم من يسمعه من الناس أنه من الكتاب المنزل، يعني يلحن الكلام كما يلحن القرآن، فيظنّه السامع أنه من عند الله، هذا نوع. والنوع الثاني من

الليّ اللفظي: التحريف، تحريف الكلم بلفظه كما حرّف بعض المبتدعة قول الله: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: ١٦٤] إلى قوله: "وَكَلَّمَ اللَّهُ موسى تكليماً" يريد بذلك أن يكون التكليم من موسى إلى الله. فصار الليّ ثلاث أقسام: الأوّل: ليّ باللفظ، لكنّه لا يتعلّق بنفس الكتاب المنزل، إنّما يأتي بكلام من عنده فيأتي به يتغنّى به كما يتغنّى بالكتاب المنزل، فيظنّ السامع أنه من عند الله. الثاني من الليّ: ليّ لفظي يتعلّق بتغيير هيئة الكتاب المنزل، وذلك ما يسمّى بالتحريف اللفظي. الثالث: الليّ المعنوي، فيقول: معنى الآية كذا وكذا، وهذا لا شكّ أنه ليّ باللسان يلوون ألسنتهم بالكتاب؛ لأن الكتاب يريد كذا وهم يقولون المراد كذا. هؤلاء المحرّفة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه. وقوله: (لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ): (اللام) هذه يحتمل أن تكون للتعليل، ويحتمل أن تكون للعاقبة. والفرق بينهما: أنّ (لام) التعليل تحمل على الشيء، و(لام) العاقبة تكون غاية للشيء. فمثلاً إذا قلت: حضرت لأقرأ، اللام للتعليل، يعني أن الذي حملني على الحضور هو القراءة. وإذا قلت: اصطدت هذا الصيد ليكون غداءً لي، هذه للعاقبة. وهنا هل المعنى أنهم يلوون ألسنتهم بالكتاب من أجل أن يضلّوكم فتظنّوا أنه من عند الله، أو أنهم يلوون ألسنتهم بالكتاب من غير قصد فتظنّونه من عند الله؟ الظاهر الأوّل. أنهم يفعلون هذا ليوهمو الناس أنه من عند الله، أي لتظنّوه من الكتاب المنزل، وهو من الكتاب الملوّى الذي حصل به الليّ والتبديل. وقوله: (وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ): هذا إبطال له لما أرادوه من ليّهم ألسنتهم بالكتاب فيظنّ الظانّ أنه من الكتاب، فقال الله: (وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ): الكتاب الذي أشير إليه هنا التوراة إذا كان هذا الليّ واقعاً من اليهود، والإنجيل إذا كان هذا الليّ واقعاً من النصارى، والكتاب هنا اسم جنس صالح لهذا وهذا. انتهى كلام العثيمين.

(وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ): (وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ): قال العثيمين: الضمير يعود على مَنْ لووا ألسنتهم بالكتاب يقولون: هو من عند الله، فأبطل الله هذه الدعوى بقوله: (وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ)؛ ولهذا يحسن بالقارئ أن يقف فيقول مثلاً: (لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ)، ثم يقول: (وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ)، ثم يقول: (وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) ويقف، ثم يقول: (وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ). انتهى كلامه. (وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ): هذا نفي أن يكون منزلاً من عند الله كما ادعوا، وإنما أحدثوه من عند أنفسهم. قال الرازي: اعلم أنّ من الناس من قال: إنّه لا فرق بين قوله: (لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ) وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ، وبين قوله: (وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ)، وكرّر هذا الكلام بلفظين مختلفين؛ لأجل التأكيد. أمّا المحقّقون فقالوا: المغايرة حاصلة، وذلك لأنه ليس كلّ ما لم يكن في الكتاب

لم يكن من عند الله، فإنّ الحكم الشرعيّ قد ثبت تارة بالكتاب، وتارة بالسنة، وتارة بالإجماع، وتارة بالقياس، والكل من عند الله، فقلوه: (لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ) هذا نفي خاص، ثم عطف عليه النفي العام فقال: (وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ)، وأيضاً يجوز أن يكون المراد من الكتاب: التوراة، ويكون المراد من قولهم: (هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ): أنه موجود في كتب سائر الأنبياء.

(وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ): (وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ): قيل: أي في نسبتهم ذلك إلى الله. وقيل: أي ويقولون على الله الكذب العام كما قالوا عليه هذا الكذب الخاص. (وَهُمْ يَعْلَمُونَ): أنهم كاذبون. وقال العثيمين: (وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ): يقولون على الله الكذب سواء بالتحريف اللفظي أو بالتحريف المعنوي. ويقولون هنا مضمّنة معنى يفترون؛ ولهذا تعدّت بـ(على)، وهم يقولون على الله الكذب في أحكامه وفي أفعاله وفي أسمائه وفي صفاته، وفي كلّ ما يتعلّق به سبحانه وتعالى، فهم مثلاً قالوا: {يَدُّ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} [المائدة: ٦٤]، وكذبوا، وقالوا: {إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ} [آل عمران: ١٨١]، وكذبوا، وقالوا: إن الله تعب واستراح، وكذبوا، وكلّ ما وصفوا الله به ممّا لا يليق به فهم كاذبون فيه. وقوله: (وَهُمْ يَعْلَمُونَ): الجملة حالّية حال من (الواو) في يقولون، يعني يقولون الكذب وهم عالمون بأنه كذب، فيكون هذا أشدّ إثماً ممّن قال الكذب وهو لا يعلم أنه كذب. انتهى كلامه.

قال الله تعالى: {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ} {٧٩}:

• سبب نزول الآية:

قال الرازي: في سبب نزول هذه الآية وجوه:

الأول: قال ابن عباس: لما قالت اليهود: عزيز ابن الله، وقالت النصارى: المسيح ابن الله نزلت هذه الآية.

الثاني: قيل: إنّ أبا رافع القرظي من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالوا لرسول الله . صلى الله عليه وسلم :. أتريد أن نعبدك وننتخذك ربّاً، فقال: "معاذ الله أن نعبد غير الله أو أن نأمر بغير عبادة الله فما بذلك بعثني؛ ولا بذلك أمرني"، فنزلت هذه الآية.

الثالث: قال رجل: يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض، أفلا نسجد لك؟ فقال: "لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله، ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لأهله".

الرابع: أن اليهود لما ادّعوا أن أحداً لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه، فאלله قال لهم: إن كان الأمر كما قلتم، وجب أن لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب أن تأمروا الناس بالطاعة لله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم أن تحثوا الناس على الإقرار بنبوة محمد ﷺ؛ لأن ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما بين أن عادة علماء أهل الكتاب التحريف والتبديل أتبعه بما يدل على أن من جملة ما حذّره ما زعموا أن عيسى . عليه السلام . كان يدّعي الإلهية، وأنه كان يأمر قومه بعبادته؛ فلهذا قال: { مَا كَانَ لِبَشَرٍ .. }.

• تفسير الآية:

(مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ): (مَا كَانَ): قيل: أي يحرم. وقيل: يستحيل. وقيل: ما ينبغي. وقيل: لا يصح ولا يستقيم. (لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ): قيل: المقصود به العموم. وقيل: المقصود به عيسى . عليه السلام ؛ لأنهم كانوا يدّعون أنه أمرهم أن يعبدوه ويتخذوه رباً، فكذبهم الله. وقيل: المقصود به محمد ﷺ؛ لأن اليهود قالوا له: تريد يا محمد أن نعبدك كما عبدت النصارى عيسى بن مريم، فقال: معاذ الله. (الْكِتَابَ): قيل: أي جنس الكتاب، فيعم كل من آتاه الله كتاباً. وقيل: أي الإنجيل على أن المقصود عيسى . عليه السلام .. وقيل: أي القرآن على أن المقصود محمد ﷺ. (وَالْحُكْمَ): قيل: أي العلم والفهم. وقيل: أي الأحكام، أي إن الله لا يصطفي لنبوته الكذبة. وقيل: أي السنة، يعنون لمقابلته الكتاب. وقيل: أي القضاء والفصل بين الناس. (وَالنُّبُوَّةَ): أي المنزلة الرفيعة بالأنبياء. (ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ): أي الذين بُعثَ فيهم. (كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ): أي اعبدوني، واجعلوني إلهاً. وقيل: أي لا يدّعي الربوبية من آتاه الله النبوة. قال الواحدي: قوله تعالى: (ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ) عطف على قوله: (أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ)، أي ما كان لبشر أن يجمع بين هذين، بين النبوة، وبين دعاء الخلق إلى عبادة غير الله. قال الزجاج: أي الله لا يصطفي لنبوته الكذبة، ولو فعل ذلك بشر،

لَسَلْبُهُ اللَّهُ آيَاتِ النَّبُوءَةِ، وعلا ماتها. ونصب: (ثُمَّ يَقُولُ) على الاشتراك بين (أَنْ يُؤْتِيَهُ) وبين (أَنْ يَقُولَ)، أي لا يجتمع لنبِيِّ إتيانُ النَّبُوءَةِ والقولُ للناس: (كُونُوا عِبَادًا لِي). وقال صاحبُ النَّظْمِ: قوله: (مَا كَانَ لِيَشْرَ) نفْيٌ، والنفْي واقع غير موقعه؛ لأن التأويل ما كان لبشر يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ. وقوله تعالى: (يُؤْتِيَهُ اللَّهُ) صفة للنكرة على تأويل: ما كان لِيَشْرَ يكون بهذه الحال، أن يقول للناس: كونوا عبادًا لي من دون الله، فالمنفي قوله: (ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ)، فلمَّا وقع (أَنْ) في غير موقعه، نسق عليه بـ(ثُمَّ)، ففي الآية تقديم حرف حَقُّهُ أَنْ يُؤَخَّرَ. وقوله تعالى: (كُونُوا عِبَادًا لِي): قال ابن عباس: هذه لغة مُزَيَّنَةٍ، تقول للعبيد: (عباد). انتهى كلام الواحدي. وقال القرطبي: البشر يقع للواحد والجمع؛ لأنه بمنزلة المصدر. وقال الرازي: قوله تعالى: (أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ) إشارة إلى ثلاثة أشياء ذكرها على ترتيب في غاية الحسن، وذلك لأن الكتاب السماوي ينزل أولاً، ثم إنه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب وإليه الإشارة بالحكم، فإنَّ أهل اللغة والتفسير اتفقوا على أنَّ هذا الحكم هو العلم، قال تعالى: {وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا} [مريم: ١٢] يعني العلم والفهم، ثم إذا حصل فهم الكتاب، فحينئذ يبلغ ذلك إلى الخلق وهو النبوة، فما أحسن هذا الترتيب. وقال أبو حيان: معنى: (مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ) وما جاء نحوه: أنه ينفي عنه الكون، والمراد: نفْي الخبر، وذلك على قسمين: أحدهما: أن يكون الانتفاء من حيث العقل، ويعبّر عنه بالنفي التام، ومثاله قوله تعالى: {مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا} [النمل: ٦٠]، وقوله: {وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ} [آل عمران: ١٤٥]. الثاني: أن يكون الانتفاء فيه على سبيل الانتفاء، ويعبّر عنه بالنفي غير التام، ومثاله: قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدّم أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ". ومدرَك القسمين إنما يعرف بسياق الكلام الذي النفي فيه، وهذه الآية من القسم الأول؛ لأنّا نعلم أنّ الله لا يعطي الكذبة والمدّعين النبوة، وفي هذه الآية دلالة على عصمة الأنبياء. عليهم السلام.. وقال أيضا: هذا من باب الترقّي، بدأ أولاً بالكتاب وهو العلم، ثم ترقّى إلى التمكين وهو الفصل بين الناس، ثم ترقّى إلى الرتبة العليا وهي النبوة وهي مجمع الخير، ثم يقول للناس. وأتى بلفظ: (ثُمَّ) التي هي للمهلة في قوله: (ثُمَّ يَقُولُ)؛ تعظيماً لهذا القول، وإذا انتفى هذا القول بعد المهلة كان انتفاؤه بدونها أولى وأحرى، أي إنّ هذا الإتياء العظيم لا يجامع هذا القول، وإن كان بعد مهلة من هذا الإنعام العظيم. وقوله: (أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ) هذا من باب الترقّي، بدأ أولاً بالكتاب وهو العلم، ثم ترقّى إلى التمكين وهو الفصل بين الناس، ثم ترقّى إلى الرتبة العليا وهي النبوة

١١٠. أخرجه البخاري ومسلم.

وهي مجمع الخير. والذي اسْتُقْرِئْتُ في لفظة: العباد: أنه جمع عبد، متى سبقت اللفظة في مضممار الترفيع والدلالة على الطاعة دون أن يقتزن بها معنى التحقير وتصغير الشأن، فانظر قوله تعالى: {وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ} [آل عمران: ٣٠]، وقوله: {بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ} [الأنبياء: ٢٦]، وقوله: {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ} [الزمر: ٥٣]، وقول عيسى في معنى الشفاعة والتعريض: {إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدَاكَ} [المائدة: ١١٨]. وأمّا لفظ: العبيد، فيستعمل في التحقير، ومنه قوله: {وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ} [فصلت: ٤٦]؛ لأنه مكان تشقيق وإعلام بقلة انتصارهم ومقدرتهم، وأنه تعالى ليس بظلام لهم مع ذلك، ولما كانت لفظة العباد تقتضي الطاعة لم يقع هنا؛ ولذلك أنس بها في قوله: {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ} [الزمر: ٥٣]، فهذا النوع من النظر يسلك بك سبيل العجائب في حيز فصاحة القرآن العزيز على الطريقة العربية السليمة. انتهى كلامه. وقال الثعالبي: قوله تعالى: (مَا كَانَ لِبَشَرٍ) معناه: النفي التام؛ لأننا نقطع أن الله لا يؤتي النبوة للكذبة والمدّعين. وقال الألوسي: العباد: جمع عبد. قال القاضي: وهو هنا من العبادة. ولم يقل: عبيداً؛ لأنه من العبودية، وهي لا تمتنع أن تكون لغير الله؛ ولهذا يقال: هؤلاء عبيد زيد ولا يقال: عباده. وقال صديق خان: وإنما قيل: (لِبَشَرٍ)؛ إشعاراً بعلّة الحكم، فإنّ البشرية منافية للأمر الذي تقوله عليه. وقال ابن عاشور: معنى الآية: ليس قول: (كُونُوا عِبَاداً لِّي) حقاً لبشر أي بشر كان. وهذه (اللام) هي أصل (لام) الجحود التي في نحو: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ} [الأنفال: ٣٣]، فتراكيب (لام) الجحود كلّها من قبيل قلب مثل هذا التركيب؛ لقصد المبالغة في النفي، بحيث ينفي أن يكون وجود المسند إليه مجعولاً لأجل فعل كذا، أي فهو بريء منه بأصل الحلقة؛ ولذلك سميت جحوداً. وقال العثيمين: (مَا كَانَ لِبَشَرٍ): كلمة (مَا كَانَ) تستعمل في الشيء الممتنع شرعاً أو قدراً. فقوله تعالى: (مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ) هذا ممتنع شرعاً وقدراً. وقوله: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا} [مريم: ٦٤] ممتنع قدراً، بل ممتنع وصفاً؛ لأنه لا يتصور أن يأتي به القدر، مستحيل أن يكون الله ناسياً أو منسياً. وقوله: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ} [الأنفال: ٣٣] ممتنع شرعاً، ولو شاء أن يعذبهم وهو فيهم لعذبهم، ولكنه ممتنع شرعاً. (لِبَشَرٍ): أي واحد من البشر، أي إنسان. والبشر: هو الإنسان من بني آدم، وسمي بشراً؛ لظهور بشرته، فإنّ بشرة الإنسان ظاهرة بارزة ليس عليها شعر ولا صوف ولا وبر ولا ريش ولا زعانف بادية. وقيل: سمي بشراً؛ لظهور أثر البشارة عليه فيما إذا أخبر بما يسره، ولا مانع من أن يكون سمي بشراً لهذا ولهذا، والحكمة من أن الله جعل الآدمي بارز البشرية: ليعلم الآدمي أنه مفتقر إلى اللباس الحسي، فينتقل من ذلك إلى العلم بأنّه مفتقر إلى

اللباس المعنوي وهو التقوى. (أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ): أي يعطيه إياه إيتاءً شرعيًا، وكذلك إيتاءً قدريًا. (وَالْحُكْمَ): أي بما أوحى من الكتاب. (وَالنُّبُوَّةَ): أي الإخبار بالوحي، وإنما قال: (وَالنُّبُوَّةَ) مع قوله: (أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ)، قال ذلك لأنه قد يطلق إيتاء الكتاب على من أرسل إليهم به، لا من أرسل به. وقوله: (ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ): هذا هو الممتنع، وهو الذي انصبَّ عليه النفي، أي ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب بالرسالة والحكم بين الناس بهذا الكتاب والنبوة أي الرفعة ثم بعد ذلك يقول للناس: كونوا متعبدين لي، اعبدوني من دون الله، اعبدوني بالطاعة، اسجدوا لي، اركعوا لي، اندروا لي، وما أشبه ذلك، هذا لا يمكن؛ لأن من آتاه الله الكتاب والحكم والنبوة إنما جاء لضد هذه الأشياء؛ ليمحق هذا الشيء، لا ليدعو الناس إليه.

(وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيِّنَ): أي ولكن يقول لهم: (كُونُوا رَبَّيِّنَ). واختلف العلماء في معنى الربائي على أقوال: الأول: أي الذي يُرَبِّي الناس بصغار العلم قبل كباره، روي معناه عن ابن عباس. الثاني: قال المبرد: الربانيون: هم أرباب العلم. الثالث: أي العالم بدين الرب الذي يعمل بعلمه. الرابع: قال أبو رزين: الربائي: هو العالم الحكيم. الخامس: قال ابن مسعود: أي حكماء علماء. السادس: قال ابن جبير: أي حكماء أتقياء. السابع: قال بن زيد: الربانيون: هم الولاة، والأخبار: هم العلماء. الثامن: قال مجاهد: الربانيون فوق الأخبار، قال النحاس: وهو قول حسن؛ لأن الأخبار هم العلماء. التاسع: الربائي: هو الذي يجمع إلى العلم البصر بالسياسة، مأخوذ من قول العرب: رَبَّ أَمَرِ النَّاسَ يَرْبُهُ إذا أصلحه وقام به، فهو رابٌّ، وربائي على الكثير. العاشر: قال أبو عبيدة: سمعت عالمًا يقول: الربائي العالم بالحلال والحرام والأمر والنهي، العارفُ بأنباء الأئمة. الحادي عشر: قال ابن عباس: أي فقهاء معلّمين. الثاني عشر: قال عطاء: أي علماء، حكماء، نُصحاء الله في خلقه. قال الزجاج: ومعنى الكلام: ليكن هديكم وتيتكم في التعليم هدي العلماء والحكماء؛ لأن العالم إنما يستحق هذا الاسم إذا عمل بعلمه. الثالث عشر: أي التائب لربه، قاله المؤرج. الرابع عشر: أي الشديد التمسك بدين الله وطاعته، قاله الزمخشري. قال الماوردي: في أصل الربائي قولان: أحدهما: أنه الذي يربُّ أمور الناس بتدبيره، فسَمِّي العالم ربانيًا؛ لأنه بالعلم يدبّر الأمور. الثاني: أنه مضاف إلى عالم الرب، وهو علم الدين، فقليل لصاحب العلم الذي أمر به الرب: ربائي. قال الواحدي: قال سيبويه: زادوا (ألفًا، ونونًا) في (الربائي) إذا أرادوا تخصيصًا بعلم الرب، دون غيره من العلوم، وهذا كما قالوا: (شُعْرَائِي)، و (لَحْيَائِي)، و (رَقَبَائِي) إذا خُصَّ بكثرة الشَّعر، وطول اللِّحْيَةِ، وغلظ الرِّقَبَةِ. فإذا نسبوا إلى الشَّعر، قالوا: (شُعْرَائِي)، وإلى الرِّقَبَةِ: (رَقَبَائِي)، وإلى اللِّحْيَةِ: (لَحْيَائِي).

وقال ابن الأعرابي: الرباني: العالم المَعْلَم، الذي يَعُدُّوا الناسَ بصِغار العلوم قبل كبارها. وقال المبرّد: الربّانيّون: أرباب العلم، وأحدهما: ربانيّ، وهو الذي يَرُبُّ العلم، ويَرُبُّ الناسَ، أي يعلمهم ويصلحهم، ويقوم بأمرهم. و(الألف، والثَّوْنُ) للمبالغة، كما قالوا: (رَبَّانٍ)، و(عطشان)، و(شبعان)، ثم ضُمَّت إليه (ياء النسبة)، كما قيل: (لِحَيَّانٍ)، و(رَقَبَانٍ)، فعلى قول سيبويه: الربّانيّ: منسوب إلى الربّ، على معنى التخصيص بعلم الربّ، أي يَعْلَمُ الشريعة، وصفات الربّ. وعلى قول ابن الأعرابيّ، والمبرّد، الربّانيّ: من الربّ، الذي هو بمعنى: التربية، على البيان الذي ذكر. وقال العثيمين: (وَلَكِنْ كُوتُوا رَبَّانِيَّيْنِ): هذا الاستدراك استدراك واقع في مقابلة النفي الذي صدرت به الآية. إذاً لا بدّ أن يكون هناك حذف وتقديره: ولكن (يقول) كونوا ربّانيين، أي يقول للناس: كونوا ربّانيين، كوناً شرعيّاً، لا يملك أن يقول لهم كونوا كوناً قدريّاً. و(رَبَّانِيَّيْنِ) نسبة إلى الربّ، ونسبة إلى التربية، فالربّانيّ: هو من كان عبداً للربّ عزّ وجلّ، الربّانيّ هو الذي يربّي الناس على شريعة الله بالعلم والدعوة والعبادة والمعاملة، فالربّانيّ منسوب إلى التربية وإلى الربويّة، فباعتباره مضافاً إلى الله ربويّة، وباعتباره مضافاً إلى الإصلاح تربية. (وَلَكِنْ كُوتُوا رَبَّانِيَّيْنِ): أي مخلصين للربّ متعبّدين له. (كُوتُوا رَبَّانِيَّيْنِ): أي مربّين للخلق على ما تقتضيه الشريعة.

(بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ): قيل: أي جنس الكتاب. وقيل: أي الإنجيل. وقيل: أي القرآن. وقيل: أي الفقه. قال مكّي بن أبي طالب: والأحسن أن يكون مردوداً على ما قبله، فتكون الدراسة للكتاب الذي جرى ذكره، ولم يجر ذكر للفقه. والكتاب هنا: القرآن، قاله عاصم. وقال الألوسي: (بِمَا): الباء للسببية متعلّقة بقوله: (كُوتُوا)، أي كونوا كذلك بسبب مثابرتكم على تعليمكم الكتاب ودراستكم له، والمطلوب أن لا ينفك العلم عن العمل؛ إذ لا يعتدّ بأحدهما بدون الآخر. وقيل: الباء متعلّقة بقوله: (رَبَّانِيَّيْنِ)؛ لأن فيه معنى الفعل. وقيل: متعلّقة بمحذوف وقع صفة له. والدراسة: التكرار، يقال: درس الكتاب أي كرّره، وتطلق على القراءة. وتكرير قوله: (بِمَا كُنْتُمْ)؛ للإشعار باستقلال كلّ من استمرار التعليم واستمرار القراءة المشعر به جعل خبر (كان) مضارعاً بالفضل وتحصيل الربانيّة. وقدّم تعليم الكتاب على دراسته؛ لوفور شرفه عليها، أو لأن الخطاب الأوّل لرؤسائهم، والثاني لمن دونهم، وقيل: لأن متعلّق التعليم الكتاب بمعنى القرآن، ومتعلّق الدراسة الفقه، وفيه بُعدٌ بعيد وإن أشعر به كلام بعض السلف. انتهى كلام الألوسي.

قال الله تعالى: {وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (٨٠):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما نفى الله أن يكون الحكيم من البشر داعياً إلى نفسه، وأثبت أنه يكون ولا بدّ داعياً إلى الله؛ لتظهر حكمته، أثبت أنّ ذلك لا بدّ وأن يكون على وجه الإخلاص، فقال: {وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا..}.

وقال السعدي: الآية تعميم بعد تخصيص، أي لا يأمركم بعبادة نفسه ولا بعبادة أحد من الخلق من الملائكة والنبيين وغيرهم.

• تفسير الآية:

(وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا): قال القرطبي: وهذا موجود في النصارى يعظمون الأنبياء والملائكة حتى يجعلوهم لهم أرباباً. وقال أبو حيان: لا يقع من بشر موصوف بما وصف به أن يجعل نفسه ربّاً فيعبد، ولا هو أيضاً يأمر باتخاذ غيره من ملائكة وأنبياء أرباباً، فانتفى أن يدعو لنفسه ولغيره. وقال ابن كثير: أي ولا يأمركم بعبادة أحد غير الله، لا نبيّ مرسل، ولا ملك مقرب.

(أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ): قال القرطبي: هذا على طريق الإنكار والتعجب، فحرم الله على الأنبياء أن يتخذوا الناس عباداً يتألهون لهم، ولكن ألزم الخلق حرمتهم. وقال أبو حيان: (أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ): هذا استفهام إنكار، وكونه بعد كونهم مسلمين أفحش وأقبح؛ إذ الأمر بالكفر على كلّ حال منكر، ومعناه: أنه لا يأمر بكفر لا بعد الاسلام ولا قبله. وفي هذه الآية دلالة على أنّ المخاطبين كانوا مسلمين، ودلالة على أنّ الكفر ملّة واحدة؛ إذ الذين اتّخذوا الملائكة أرباباً الصابئة وعبدوا الأوثان، والذين اتّخذوا النبيين أرباباً هم اليهود والنصارى والمجوس، ومع هذا الاختلاف سَمَّى الله الجميع: كفراً. وقال ابن كثير: أي لا يفعل ذلك إلا من دعا إلى عبادة غير الله، ومن دعا إلى عبادة غير الله، فقد دعا إلى الكفر، والأنبياء إنما يأمرون بالإيمان، وهو عبادة الله وحده لا شريك له. وقال البقاعي: قوله تعالى: (أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ) إشارة إلى أنّ الله غيّي لا يقبل إلا ما كان خالصاً لوجهه. (بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ): أي منقادون لأحكامه، أو متهيئون للتوحيد على الفطرة الأولى. وقال أبو السعود: (مَا كَانَ

لَيْشَرِ): أي ما كان لبشر أن يستنبيه الله ثم يأمر الناس بعبادة نفسه ويأمر بالتخاذ الملائكة والنبيين أرباباً. وقال ابن عاشور: قوله تعالى: (بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) يقتضي أنهم كانوا مسلمين، والخطاب للنصارى، وليس دينهم يطلق عليه أنه إسلام، فقيل: أريد بالإسلام الإيمان، أي غير مشركين بقرينة قوله: (أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ). وقيل: الخطاب للمسلمين؛ بناء على ظاهر قوله: (بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)؛ لأن اليهود والنصارى لم يوصفوا بأنهم مسلمون في القرآن، فهذا الذي جرأ من قالوا: إن الآية نزلت لقول رجل لرسول الله ﷺ «ألا نسجد لك»، ولا أراه - لو كان صحيحاً - أن تكون الآية قاصدة إياه؛ لأنه لو أريد ذلك لقيل: ثم يأمر الناس بالسجود إليه، ولما عرج على الأمر بأن يكونوا عباداً له من دون الله ولا بأن يتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً.

قال الله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (٨١):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنه تعالى لما نفى عن أهل الكتاب قبائح أقوالهم وأفعالهم، وكان مما ذكر أخيراً اشتراءهم بآيات الله ثمناً قليلاً، وما يؤول أمرهم إليه في الآخرة، وإنّ منهم من بدّل في كتابه وغير، وصف رسول الله ﷺ ونزه رسوله عن الأمر بأن يعبد هو أو غيره، بل تفرّد بالله بالعبادة، أخذ تعالى يقيم الحجّة على أهل الكتاب وغيرهم ممن أنكر نبوته ودينه، فذكر أخذ الميثاق على أنبيائهم بالإيمان برسول الله ﷺ، والتصديق له، والقيام بنصرته، وإقرارهم بذلك، وشهادتهم على أنفسهم، وشهادته تعالى عليهم بذلك، وهذا العهد المذكور في كتبهم وشاهد بذلك أنبياءهم.

● تفسير الآية:

(وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ): قال الواحدي: (ما) في قوله: (لما) يحتمل تأويلين: أحدهما: أن تكون موصولة بمعنى الذي. والآخر: أن تكون للجزاء. فمن قدرها موصولة فالراجع إلى (ما) من صلتها محذوف تقديره: لما آتيتكموه، فحذف الرجاء، كما حذف من قوله: (لهذا الذي

بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا { [الفرقان: ٤١] . و (اللام) في (لَمَّا)، لام الابتداء، وهي المتلقية لما أُجري مجرى القسم؛ لأن قوله: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ) بمنزلة القسم، كأنَّ المعنى: استحلّفهم، وموضع (مَّا) رفع بالابتداء، والخبر: (لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ)، و (لَتُؤْمِنُنَّ) متعلق بقسم محذوف، والمعنى: والله لتؤمننَّ به. فإن قَدَرْتَ (مَّا) للجزاء، كانت (مَّا) في موضع نصب بـ (آتَيْتُكُمْ)، و (جَاءَكُمْ) في موضع جزم بالعطف على (آتَيْتُكُمْ)، واللام الداخلة على (مَّا) لا تكون المتلقية للقسم، ولكن تكون بمنزلة اللام في قوله: (لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنافِقُونَ) [الأحزاب: ٦٠]، والمتلقية للقسم قوله: (لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ)، كما أنها في قوله: {لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنافِقُونَ}: قوله: {لَتُغْرِبَنَّكَ} [الأحزاب: ٦٠]. وهذه اللام الداخلة على (إِنْ) في (لَئِنْ) لا يعتمد القسم عليها؛ فلذلك جاء حذفها تارة، وإثباتها تارة كما قال: {وَإِنْ لَمْ يَنْتَهِوا عَمَّا يَقُولُونَ} [المائدة: ٧٣]، فَتَلَحُّقُ هذه اللام مرة (إِنْ)، ولا تَلَحُّقُ أخرى، كما أَنَّ (أَنْ) كذلك في قولهم: (وَاللَّهِ أَنْ لَوْ فَعَلْتَ لَفَعَلْتُ)، و (وَاللَّهِ لَوْ فَعَلْتَ لَفَعَلْتُ)، وهذه (اللام) بمنزلة (أَنْ) الواقعة مع (لو). انتهى كلامه. وقال أبو حيان: الخطاب بقوله: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ) يجوز أن يكون للنبي ﷺ، أمره أن يذكر أهل الكتاب بما هو في كتبهم من أخذ الميثاق على النبيين، ويجوز أن يتوجّه إلى أهل الكتاب أمروا أن يذكروا ذلك، وعلى هذين التقديرين يكون العامل: أذكر، أو أذكروا، ويجوز أن يكون العامل في (إِذْ): (قَالَ) من قوله: (قَالَ أَفَرَزْتُمْ)، وهو حسن؛ إذ لا تكلف فيه. قيل: ويجوز أن يكون معطوفاً على ما تقدّم من لفظ (إِذْ)، والعامل فيها: (اصْطَفَى)، وهذا بعيد جداً. وظاهر الكلام يدلّ على أَنَّ الله هو الآخذ ميثاق النبيين، فروي عن عليّ، وابن عباس، وطاووس، والحسن، والسدي: أَنَّ الذين أخذ ميثاقهم هم الأنبياء دون أممهم، أخذ عليهم أن يصدّق بعضهم بعضاً، وأن ينصر بعضهم بعضاً، ونصرة كلِّ نبيٍّ لمن بعده توصية من آمن به أن ينصره إذا أدرك زمانه. وينبو عن هذا المعنى لفظ: (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ..). وقال ابن عباس أيضاً فيما روى عنه: أخذ ميثاق النبيين وأممهم على الأيمان بمحمد ﷺ ونصره، واجترأ بذكر النبيين من ذكر أممها؛ لأن الأمم أتباع للأنبياء، ويدلّ عليه قول عليّ عليه السلام: ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه العهد في محمد ﷺ، وأمره بأخذ العهد على قومه فيه بأن يؤمنوا به وينصروه إن أدركوا زمانه. وروي عن ابن عباس أيضاً: أَنَّهُ تعالى لما أخرج ذرّية آدم من صلبه أخذ الميثاق على جميع المرسلين أن يقرّوا بمحمد ﷺ. وعلى هذين القولين يكون قوله: (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ) عني به واحد، وهو محمد ﷺ، ولا يكون جنساً. ويبعد قول ابن عباس: إِنَّ الميثاق كان حين أخرجهم من ظهر آدم كالذرّ. وقرأ جمهور السبعة: (لَمَّا) بفتح اللام وتخفيف الميم، وتوجيه قراءة الجمهور فيه أربعة أقوال: أحدها: أَنَّ (مَّا) شرطية منصوبة على المفعول بالفعل بعدها، و (اللام) قبلها

موطّنة لجيء (مَا) بعدها جواباً للقسم، وهو أخذ الله ميثاق. و(من) في قوله: (مِنْ كِتَابٍ)، كهي في قوله: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ} [البقرة: ١٠٦]، والفعل بعد: (مَا) ماضٍ، معناه الاستقبال؛ لتقدّم (مَا) الشرطيّة عليه. وقوله: (ثُمَّ جَاءَكُمْ) معطوف على الفعل بعد: (مَا)، فهو في حيّز الشرط، ويلزم أن يكون في قوله: (ثُمَّ جَاءَكُمْ) رابط يربطها بما عطفت عليه؛ لأن (جَاءَكُمْ) معطوف على الفعل بعد (مَا)، و(لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ) جواب لقوله: (أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ)، وجواب الشرط محذوف؛ لدلالة جواب القسم عليه، والضمير في: (بِهِ) عائد على: (رَسُولٍ)، وهذا القول، وهو أنّ: (مَا) شرطية هو قول الكسائي. القول الثاني: قاله أبو عليّ الفارسي وغيره، وهو: أن تكون: (مَا) موصولة مبتدأة، وصلتها: (آتَيْنَاكُمْ)، والعائد محذوف تقديره: آتيناكموه، و(ثُمَّ جَاءَكُمْ) معطوف على الصلة، والعائد منها على الموصول محذوف تقديره: ثم جاءكم رسول به، فحذف لدلالة المعنى عليه، هكذا خرّجوه، وزعموا أنّ ذلك على مذهب سيوييه، وخرّجوه على مذهب الأخفش: أنّ الربط لهذه الجملة العارية عن الضمير حصل بقوله: (لَمَّا مَعَكُمْ)؛ لأنه هو الموصول، فكأنه قيل: ثم جاءكم رسول مصدّق له، وخبر المبتدأ، الذي هو (مَا): الجملة من القسم المحذوف وجوابه، وهو: (لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ)، والضمير في: (بِهِ) عائد على الموصول المبتدأ، ولا يعود على: (رَسُولٍ)؛ لئلا تخلو الجملة التي وقعت خبراً عن المبتدأ من رابط يربطها به، والجملة الابتدائية التي هي: (لَمَّا آتَيْنَاكُمْ) إلى آخره هي الجملة المتلقّية بما ما أجرى مجرى القسم، وهو قوله: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ). القول الثالث: قاله بعض أهل العلم، وهو: أن تكون: (مَا) موصولة مفعولة بفعل جواب القسم، التقدير: لتبلغنّ ما آتيناكم من كتاب وحكمة، قال: إلا أنه حذف: لتبلغنّ؛ للدلالة عليه؛ لأن (لام) القسم إنما تقع على الفعل، فلمّا دلّت هذه (اللام) على هذا الفعل حذف، ثم قال تعالى: (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ)، وهو مُحَمَّدٌ ﷺ (لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ)، وعلى هذا التقدير يستقيم النظم، ويكون: (لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ) جواب قسم محذوف، وهذا بعيد جداً لا يحفظ من كلامهم، والله لزيداً، تريد ليضربنّ زيداً. القول الرابع: قاله ابن أبي إسحاق، وهو: أن يكون (لَمَّا) تخفيف (لَمَّا)، والتقدير: حين آتيناكم. وقال العثيمين: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ): يعني اذكر يا مُحَمَّدُ لمن أرسلناك إليهم، اذكر هذا العهد والميثاق. والميثاق: هو العهد. وسمّي الميثاق عهداً؛ لأن كلاً من المتعاهدين يتوثّق به مع الآخر كالوثاق أي الحبل الذي يشدّ به الإنسان. وقوله: (النَّبِيِّينَ): يشمل الرسل؛ لأن كلّ رسول فهو نبيّ. و(لَمَّا آتَيْنَاكُمْ): يعني أعطيتكم، وفيها التفات من الغيبة إلى الحضور. والإيتاء هنا يراد به: ما آتاه الله النبيّين من أمور الشريعة؛ ولهذا قال: (مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ). والكتاب: معروف كالنوراة والإنجيل.

والحكمة: الحكم بين الناس، وإصابة الصواب؛ لأن الحكم بين الناس وإصابة الصواب من تنزيل الأشياء منازلها، وهذا هو الحكمة.

(ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ): قال الواحدي: يقال: ما وَجَّه قوله: (ثُمَّ جَاءَكُمْ)، والتَّيْبُون لم يأتهم الرسول، وإنما يُبْعَثُ الرُّسُلُ إلى الأمم، لا إلى الرُّسُلِ؟. قيل: يجوز أن يُعْنَى بذلك أهل الكتاب في المعنى؛ لأن الميثاق إذا أُخذ على النبيين، فقد أُخذ على الذين أوتوا كُتُبَهُمْ من أممهم. وعامة ما يُشْرَعُ للأنبياء قد شُرِعَ لأممهم وأتباعهم، يبيّن ذلك: أنّ الفروض التي تلزمنا تلزم نبيّنا. عليه السلام.، وإذا كان كذلك فأخذ الميثاق على النبيين كأخذ الميثاق على الذين أوتوا كتبهم من أممهم، ومن ثَمَّ جاء {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ} [الطلاق: ١]، فجمع النبي ﷺ ومن تبعه في الخطاب الواحد، وهذا من جهة المعنى. قال ابن الأنباري: إنما أخذ الله ميثاق النبيين بأن يؤمنوا برسول الله بعدهم، فإذا آمنوا بهم لزم أممهم الاقتداء بهم والسلوك لمنهجهم. وجواب آخر من طريق اللفظ، وهو: أن يكون المراد: وإذا أخذ ميثاق أمم النبيين وأتباع النبيين شرط عليهم أن يؤمنوا بكل نبيّ يبعثه الله ولا يكذبوه ولا يدخلوا في جملة أعدائه، وأخذوا بذلك عهدهم، فقال الله: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ)، وهو يريد: ميثاق تُبَاعِ النبيين، فحذف المضاف. وقال صاحب النظم: معنى النبيين ههنا: معنى أممهم، وصار ذكرهم كالقبيلة للأمم، كما يقال: قَيْسٌ، وَثَيْمٌ، وَبَكْرٌ، وهي أسماء رجال بأعيانهم، نُسِبَ أولادهم إليهم، فصاروا قبائل. وقوله تعالى: (لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ): إن قيل: ما معنى: أَخَذَ ميثاق النبيين بُنْصُرَةً مَنْ لَمْ يَلْقُوهُ، ولم يدركوا زمانه؟ قلنا: قد بينّا أنّ المراد ب(النَّبِيِّينَ): أتباعهم وأممهم، فعلى هذا لا كلام. وإن قلنا: المراد: هم، ثم تتبعهم الأمم، فمعنى النصر ههنا: أن ينصروه بتصديقه عند قومهم. قال المفسرون في هذه الآية: إنّ الله أخذ الميثاق على الأنبياء بتصديق بعضهم بعضاً، وهذا قول: سعيد بن جبير، وقتادة، وطاوس، والحسن، والسدي. وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لم يبعث الله نبياً آدمَ وَمَنْ بَعْدَهُ، إِلَّا أَخَذَ عَلَيْهِ الْعَهْدَ فِي مُحَمَّدٍ وَأَمْرِهِ، وَأَخَذَ الْعَهْدَ عَلَى قَوْمِهِ لِيُؤْمِنُنَّ بِهِ، وَلَكِنْ بُعِثَ وَهُمْ أَحْيَاءَ لِيَنْصُرُنَّهُ. وقال ابن عباس: يريد ب(مِيثَاقِ النَّبِيِّينَ): عَهْدُهُمْ؛ ليشهدوا بمحمد ﷺ، بأنه رسول الله. وقوله تعالى: (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ): يريد: محمداً ﷺ. (لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ): يريد إن أدركتموه. فالآية عامة في جميع النبيين على قول: سعيد بن جبير وَمَنْ تَابَعَهُ، وخاصّة في النبي ﷺ على قول: عليّ، وابن عباس. وهذا هو الأصح؛ لأن المراد بالآية: التنويه بذكر محمد ﷺ بما أخذ على النبيين من التصديق به، واعتماد النصرة له، مع الاحتجاج على أهل الكتاب باتّباع سبيل النبيين فيه. وقال أبو حيان: أي ثم جاء في زمانكم. ومعنى

التصديق: كونه موافقاً في التوحيد والنبؤات وأصول الشرائع، وجميعهم متفقون على أنّ الحقّ في زمان كلّ نبيّ هو شرّعه. وفي قول: (رَسُول)، دلالة على أنّ الميثاق المأخوذ هو ما قرّر في العقول من الدلائل التي توجب الإنقياد لأمر الله، وفي قوله: (مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ) دلالة على أنّ الميثاق هو شرحه لصفات الرسول في كتب الأنبياء، فهذان الوجهان محتملان. وأوجب الإيمان أولاً، والنصرة ثانياً، وهو ترتيب ظاهر. وقال العثيمين: (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ): يعني ما آتيتكم من الكتاب والحكمة إذا جاءكم رسول مصدّق لما معكم فإنكم تؤمنون به وتنصرونه. وقوله: (مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ): له معنيان: الأوّل: أنه يصدّق ما سبقه من الكتب، ويقول مثلاً: إنّ التوراة حق، والإنجيل حق، وما أشبه ذلك. الثاني: أنه يقع مصداقاً لما سبقه من الكتاب؛ لأن الكتب أخبرت به. فإذا جاء مطابقاً لما أخبرت به صار مصدّقاً لها، فيكون على هذا الوجه شهادة لهذا الكتاب بأنّه حق، ويكون مع الوجه الأوّل شهادة بأنّ الكتب السابقة حق. وقوله: (لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ): هذا محلّ الميثاق، يعني إذا جاءكم هذا الرسول المصدّق لما معكم فإنّ ميثاقكم عليكم لتؤمننّ بأنّه حق، ولتنصرنّه أي تعينونه على نشر رسالته، وعلى قتال أعدائه؛ لأن النصر هنا يشمل النصر بالعلم وبالسلح.

(قَالَ أَقَرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي): قال الواحدي: أي قال الله للنبيّين: أقررتم بالإيمان به والنصرة له. والإقرار في اللغة منقول بالألف من قرّ الشيء يُقرُّ، إذا ثبت ولزم مكانه، وأقرّه غيره. والمقرّ بالشيء: يُقرّه على نفسه؛ أي يُثبّته. وقوله تعالى: (وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي): أي قبلتم عهدي، والأخذ: بمعنى القبول كثير في الكلام، كقوله تعالى: {وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ} [البقرة: ٤٨]: أي لا يقبل فدية، وقال: {وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ} [التوبة: ١٠٤]: أي يقبلها. وقال أبو حيان: ظاهره: أنّ الضمير في: (قَالَ) عائد على الله، وفي: (أَقَرَرْتُمْ) خوطب به الأنبياء المأخوذ عليهم الميثاق على الخلاف، أهو على ظاهره؟ أم هو على حذف مضاف؟ أم هو ممّا حذف بعد النبيّين وتقديره ميثاق النبيّين على أمهم؟ لم يكتف بأخذ الميثاق حتى استنطقه بالإقرار بالإيمان به والنصرة له. قيل: ويحتمل أن يكون الضمير في: (قال) على كلّ فرد فرد من النبيّين، أي قال كلّ نبيّ لأمتّه: (أَقَرَرْتُمْ)، ومعنى هذا القول على هذا الاحتمال: الإثبات والتأكيد، لم يقتصروا على أخذ الميثاق على الأمم، بل طالبوهم بالإقرار بالقبول. ويكون: (إِصْرِي) على الظاهر مضافاً إلى الله، وعلى هذا القول الثاني يكون مضافاً إلى النبيّ. والإصر: العهد؛ لأنه ممّا يؤصر، أي يشدّ ويعقد. وقال العثيمين: قوله: (أَقَرَرْتُمْ): أي اعترفتم والتزمتم بذلك. وقوله: (وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي): أي أخذتم العهد الثقيل؛ لأن الإصر الذي جمعه آصار بمعنى الأشياء الثقيلة.

(قَالُوا أَقْرَرْنَا): قال أبو حيان: أي أقررنا بالإيمان به وبنصرته، وقبلنا ذلك والتزمناه. وثُمَّ جملة محذوفة، أي أقررنا وأخذنا على ذلك الإصر، وحذفت؛ لدلالة ما تقدّم عليها. وقال أبو السعود: (قَالُوا): استئناف مبني على السؤال، كأنه قيل: فماذا قالوا عند ذلك؟ فقيل: قالوا: (أَقْرَرْنَا). وإنما لم يُذكر أخذهم بالإصرار؛ اكتفاءً بذلك.

(قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ): قال الواحدي: أي قال الله للنبيين: فاشهدوا أنتم على أنفسكم وعلى أتباعكم، وأنا معكم من الشاهدين عليكم وعليهم. وهذا القول يُروى عن عليٍّ عليه السلام. وقال الزجاج: (فَاشْهَدُوا): أي فبينوا؛ لأن الشاهد هو الذي يصحّ دعوى المدّعي، وليبينها. وشهادة الله للنبيين: تبينه أمر نبوتهم بالآيات المعجزات. وحكي عن سعيد بن المسيّب أنه قال: هذا الخطاب للملائكة، قال الله للملائكة: اشهدوا عليهم بإقرارهم؛ فيكون خطاباً لمن لم يتقدّم ذكره. وقوله تعالى: (وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ): قال ابن الأنباري: وإنما خاطب فقال: (آتَيْتُكُمْ) بعد أن ذكر النبيين وهم غيب؛ لأن في الكلام معنى قول وحكاية يراد: واذ أخذ الله ميثاق النبيين، فقال مخاطباً لهم: (لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحْكَمَةٍ). وقوله تعالى: (مَنْ كِتَابٍ وَحْكَمَةٍ): دخلت (مِنْ)؛ تبييناً ل(مَا)، كقولك: ما عندي من الورق والعين. وقال أبو حيان: الظاهر: أنه تعالى قال للنبيين المأخوذ عليهم الميثاق: (فَاشْهَدُوا)، ومعناه من الشهادة، أي ليشهد بعضكم على بعض بالإقرار وأخذ الإصر، قاله مقاتل. وقيل: فاشهدوا هو خطاب للملائكة، قاله ابن المسيّب. وقيل: معناه: بينوا هذا الميثاق للخاصّ والعام؛ لكيلا يبقى لأحد عذر في الجهل به، وأصله: أنّ الشاهد هو الذي يبيّن صدق الدعوى، قاله الزجاج، ويكون: اشهدوا، بمعنى: أدوا، لا بمعنى: تحمّلوا. وقيل: معنى اشهدوا: استيقنوا ما قرّرتهم عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالمشاهد للشيء المعين له، قاله ابن عباس. وقيل: (فَاشْهَدُوا) خطاب للأنبياء إذا قلنا: إنّ أخذ الميثاق كان على أتباعهم، أمروا بأن يكونوا شاهدين على أممهم، وروي هذا عن عليّ بن أبي طالب. وعلى القول: بأنّ المعنى في: (قَالَ أَقْرَرْتُمْ): أي قال كلّ نبي، يكون المعنى على كلّ نبي لأمرته فاشهدوا، أي ليشهد بعضكم على بعض. وقوله: (فَاشْهَدُوا) معطوف على محذوف التقدير، قال: أقررتم فاشهدوا، ف(الفاء) دخلت للعطف. ونظير ذلك قوله: ألقى زيداً؟ قال: لقيته! قال: فأحسن إليه. التقدير: لقيت زيداً فأحسن إليه، فما فيه (الفاء) بعض المقول، ولا يجوز أن يكون كلّ المقول لأجل (الفاء)، ألا ترى قال: (أَقْرَرْتُمْ)، وقوله: (قَالُوا أَقْرَرْنَا)؟ لما كان كلّ المقول لم تدخل (الفاء). وقوله: (وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ): يحتمل الاستئناف على سبيل التوكيد، ويحتمل أن يكون جملة حالّة. وقال أبو

السعود: (قَالَ): أي الله تعالى. (فَأَشْهَدُوا): أي فليشهد بعضكم على بعض بالإقرار. وقيل: الخطاب فيه للملائكة. (وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ): أي وأنا أيضاً على إقراركم ذلك وتشاهدكم به شاهد. وإدخال (مَعَ) على المخاطبين لِمَا أَتَاهُم المباشرون للشهادة حقيقةً، وفيه من التأكيد والتحذير ما لا يخفى.

قال الله تعالى: { فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٨٢) }:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: قوله قبلها: { وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ } للتأكيد وتقوية الإلزام، ثم إنه تعالى ضم إليه تأكيداً آخر، فقال: { فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ }.

• تفسير الآية:

(فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ): قال السمرقندي: (فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ): أي فمن أعرض عن الإيمان وعن البيان بعد ذلك الإقرار والعهد. (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ): أي الناقضون للعهد، ويقال: هم العصاة، وأصل الفسق: الخروج من الطاعة، كقوله: { فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ } [الكهف: ٥٠]، أي خرج عن طاعة ربه. وقال الواحدي: (فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ): هذا شرط، وقد ذكرنا أنَّ الفعل الماضي معناه: الاستقبال في الشرط والجزاء، وإنما جاز وقوع الماضي موقع المستقبل في الجزاء؛ لأن حرف الجزاء لما كان يعمل في الفعل قوي على نقله من معنى الماضي إلى المستقبل، وذلك إشارة إلى أخذ الميثاق. قال ابن عباس: يريد فمن أعرض عما جئت به وأنكر ما عاهد الله عليه. وقال الزجاج: أي فمن أعرض عن الإيمان بعد أخذ الميثاق وظهور آيات النبي ﷺ. وقوله: (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ): أي الذين خرجوا عن القصد وعن جملة الإيمان. قاله الزجاج. وقال القرطبي: أي فمن تَوَلَّى من أُمم الأنبياء عن الإيمان بعد أخذ الميثاق. (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ): أي الخارجون عن الإيمان. وقال ابن عاشور: أي من تَوَلَّى مِمَّن شهدتم عليهم، وهم الأمم. ووجه الحصر في قوله: (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ): أنه للمبالغة؛ لأنَّ فسقهم في هذه الحالة أشدَّ فسق فجعل غيره من الفسق كالعدم. وقال العثيمين: (فَمَنْ تَوَلَّى): يعني من أُمم هؤلاء الأنبياء، ولا ترد هذه الشرطيّة على الأنبياء؛ لأن الأنبياء شهدوا على أنفسهم وشهد الله معهم، لكن إنما ترد هذه الشرطيّة على أتباعهم. (بَعْدَ ذَلِكَ): أي بعد ما ذكر من هذا الميثاق العظيم وبعد ما ذكر من

هذا البيان والإيضاح، وأنّ محمداً قد أخذ على جميع الأنبياء أن يؤمنوا به، وأن ينصروه، وما أخذ على المتبوع مأخوذ على التابع؛ يعني ما أخذ على الأنبياء مأخوذ على أتباعهم أيضاً. فإذا كان واجباً على الأنبياء أن يؤمنوا به وينصروه كان واجباً على أتباعهم أن يؤمنوا به وينصروه. (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ): (هُم) ضمير فصل. (الْفَاسِقُونَ): هم الذين خرجوا عن مستوى العدل، وعن مستوى الرجولة، وعن مستوى الإيمان، خرجوا عن الطاعة، تولّوا وأعرضوا. والمراد بالفسق هنا: فسق الكفر.

قال تعالى: {أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ} (٨٣):

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: قال ابن عباس: اختصم أهل الكتابين، فزعمت كل فرقة أنها أولى بدين إبراهيم، فقال النبي ﷺ: كلا الفريقين بريء من دين إبراهيم، فغضبوا، وقالوا: والله لا نرضى بقضائك، ولا نأخذ بدينك، فنزلت هذه الآية.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أن الله لما بيّن في الآية الأولى أنّ الإيمان بمحمد - عليه الصلاة والسلام - شرع شرعه الله وأوجبه على جميع من مضى من الأنبياء والأمم، لزم أن كل من كره ذلك فإنه يكون طالباً ديناً غير دين الله؛ فلهذا قال بعده: {أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ}.

• تفسير الآية:

(أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ): قال مكّي بن أبي طالب: أي أغير طاعة الله يا أهل الكتاب تطلبون. وقال ابن جزي: (أَفَعَيِّرْ): الهمزة للإنكار، والفاء عطفت جملة على جملة، و(عَيِّرَ) مفعول به مقدّم، وقدم؛ للاهتمام به أو للحصر. وقال أبو حيّان: الهمزة في: أغير؟ للإنكار والتنبيه على الخطأ في التولي والإعراض. وأضيف الدين إلى الله؛ لأنه تعالى هو الذي شرعه وتعبّد به الخلق، ومعنى: يبغيون، يطلبون، وهو هنا بمعنى: يدينون؛ لأنهم متلبّسون بدين غير دين الله لا طالبوه، وعبر بالطلب؛ إشعاراً بأنهم في كل

الوقت باحثون عنه ومستخرجوه ومبتغوه. وقال ابن كثير: يقول تعالى منكراً على من أراد ديناً سوى دين الله الذي أنزل به كتبه، وأرسل به رسله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له: (أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ). وقال أبو السعود: (أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ) عطفٌ على مقدّر، أي أيتولّون فيبعون غير دين الله؟ وتقديم المفعول؛ لأنه المقصود إنكاره، أو على الجملة المتقدمة، والهمزة متوسطة بينهما للإنكار. وقال العثيمين: (أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ): (أَفَعَيِّرْ): هذا الاستفهام للإنكار والتوبيخ. ينكر الله على من يطلب غير دينه ويوبّخه. (دين الله): الدين يطلق على الجزاء وعلى الشرط، يعني على العمل وجزائه. فمن إطلاقه على الجزاء: قوله تعالى: {يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ} [الانفطار: ١٥]، وقوله: {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤]. ومن إتيان الدين بمعنى العمل والشرعة: قوله تعالى: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} [الكافرون: ٦]، وقوله تعالى: {وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: ٣] أي شريعة. وهنا (أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ) دين الله: يعني شريعته التي شرعها لعباده. وأضافها الله لنفسه؛ بياناً لأهميتها، وأنها الشريعة العادلة النافعة التي لا يقوم الخلق إلا بها؛ لأنها شريعة الله، فهي أكمل الشرائع، وأضافها لنفسه أيضاً؛ لأنه هو الذي شرعها سبحانه. وقوله: (يَبْعُونَ): أي يطلبون. انتهى كلامه.

(وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً): (وَلَهُ أَسْلَمَ): أي والله انقاد واستسلم وخضع. (مَنْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ): الملائكة والجن والإنس. (طَوْعاً وَكَرْهاً): الطَّوْعُ: الانقياد بسهولة. وَالْكَرْهُ: الانقياد بمشقة وإباءٍ من النفس. واختلف العلماء في قوله: (طَوْعاً وَكَرْهاً) على ثمانية أقوال: الأول: قال الحسن: أسلم أهل السموات طوعاً، وأسلم من في الأرض بعضهم طوعاً وبعضهم كرهاً، خوفاً من السيف والسبي. الثاني: قال مجاهد: طوعاً المؤمن، وكرهاً الكافر، بدليل: {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلَالُهُمْ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ} [الرعد: ١٥]. قال ابن كثير: المؤمن مستسلم بقلبه وقالبه لله، والكافر مستسلم لله كرهاً، فإنه تحت التسخير والقهر والسلطان العظيم الذي لا يخالف ولا يمانع. الثالث: قيل: هذا يوم الميثاق حين قال الله لهم: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى} [الأعراف: ١٧٢]، فقال بعضهم: طوعاً وبعضهم: كرهاً. الرابع: قال قتادة: المؤمن أسلم طوعاً فنفعه، والكافر أسلم كرهاً في وقت اليأس فلم ينفعه، قال تعالى: {فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا} [غافر: ٨٥]. الخامس: قال الشعبي: هو استعازتهم به عند اضطرابهم، كما قال تعالى: {فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [العنكبوت: ٦٥]. السادس: قال الكلبي: (طَوْعاً): الذي (وُلد) في الإسلام، (وَكَرْهاً): الذين أُجبروا على الإسلام ممن يُسبى منهم فيجاء بهم في السلاسل. السابع: طوعاً بالرغبة بالثواب، وكرهاً

بالخوف من السيف، وهو قول مطر. الثامن: قيل: إقرار كل كافر بالصانع هو إسلامه كرهاً. وقال العثيمين: (وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ): (الواو) هذه للحال، يعني: والحال أنه أسلم له من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً. و(أَسْلَمَ): أي إسلاماً كونياً ليس إسلاماً شرعياً؛ لأن الإسلام الشرعي ليس فيه إكراه؛ ولأن الإسلام الشرعي لا يعم من في السماء والأرض بل يعم من في السماء، ولا يعم من في الأرض، وقوله: (وَلَهُ أَسْلَمَ): أي انقاد انقياداً كونياً. وإنما قال: (وَلَهُ أَسْلَمَ) بعد قوله: (أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ)؛ لإقامة الحجة على من لم يسلم لله شرعاً ولم يتبع دينه. كأنما يقال: لقد أسلمت لله كوناً، فيجب أن تسلم له شرعاً؛ لأن الرب الذي يدبر الخلق كما يشاء، شاءوا أم كرهوا، هو الذي يجب أن نتمشي على شرعه. فيكون هذا كالدليل لما سبق. وقوله: (مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ): أتى بـ(مَنْ) الدالة على العاقل؛ تلييناً لجانب العقلاء؛ لأننا لو قسنا من في السموات والأرض لكان الأكثر العقلاء؛ لأن السموات ما من موضع أربعة أصابع إلا وملك قائم لله أو راعع أو ساجد^{١١١}. وقوله: (وَالْأَرْضِ): الأرض مفرد لكن المراد بها الجنس فيشمل الأرضين، والأرضون سبع بظاهر القرآن وصريح السنة، ظاهر القرآن: قوله: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ} [الطلاق: ١٢]، فإن المثلثة هنا ليست بالكيفية، وليست بالكمية يعني بالثقل، السماء أعظم من الدنيا، لكنها بالعدد مثلثة في العدد. وصريح السنة قوله ﷺ: "من اقتطع شبراً من الأرض ظلماً، طوّقه الله إياه يوم القيامة من سبع أرضين"^{١١٢}. وقوله: (طَوْعًا وَكَرْهًا): طوعاً يحتمل أن يكون مصدرًا منصوباً على أنه صفة لمصدر محذوف، والتقدير إسلاماً طوعاً. ويحتمل أنه مصدر منصوب على الحال مؤول باسم الفاعل. حال من قوله: (أَسْلَمَ مَنْ)، يعني التقدير: وله أسلم من في السموات والأرض طائعين ومكرهين. والطوع ما فعل بالاختيار، والإكراه ما فعل بغير الاختيار. انتهى كلامه.

(وَالَّذِينَ يُرْجَعُونَ): قال السمرقندي: كما خلقكم، أي كما بدأكم، فلا تقدرون على الإمتناع، كذلك يبعثكم كما بدأكم. وقال الألوسي: أي إلى جزائه تصيرون، فبادروا إلى دينه. وقال القاسمي: (وَالَّذِينَ يُرْجَعُونَ): أي يوم القيامة، فيجزى كلاً بعمله. والجملة سبقت للتهديد والوعيد. وقال العثيمين: يعني هؤلاء الذين هم مسلمون لله سوف يرجعون إلى الله، وينبئهم بما عملوا، ويحاسبهم على ما أرسل إليهم من الرسل. يعني كما أنه له السلطان الكامل عليهم في الدنيا فإنهم أيضاً يرجعون إليه في الآخرة. وتقديم

^{١١١} . رواه الترمذي، وأحمد.

^{١١٢} . أخرجه مسلم.

المتعلق يدلّ على العموم أو يدلّ على التخصيص؛ لأن المتعلق هو مفعول الفعل، وتقديم المفعول يفيد الحصر، يعني يرجعون إلى الله لا إلى غيره، وسوف ينبتهم بما عملوا إذا رجعوا إليه.

قال الله تعالى: {قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (٨٤):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البغوي: ذكر الله الملل والأديان واضطراب الناس فيها، ثم أمر رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن يقول: {قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ...}.

وقال الرازي: اعلم أنّ الله لما ذكر في الآية المتقدمة أنّه إنما أخذ الميثاق على الأنبياء في تصديق الرسول الذي يأتي مصدّق لما معهم بيّن في هذه الآية أنّ من صفة مُحمّد ﷺ كونه مصدّقاً لما معهم، فقال: {قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ...}.

وقال الألوسي: قال المولى عبد الباقي: لما أخذ الله الميثاق من النبيّين أنفسهم أن يؤمنوا بمحمد وينصروه أمر مُحمّد ﷺ أيضاً أن يؤمن بالأنبياء المؤمنين به وبكتبهم.

• تفسير الآية:

{قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}: تقدّم تفسيرها في سورة البقرة آية رقم: (١٣٦)^{١١٣}. وإنما قال هنا: {قُلْ} بالإنفراد؛ لأن المخاطب في السياق رسولنا ﷺ. وقال هنا: {وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا}؛ لأن القرآن أنزل على رسولنا ﷺ. وهو المخاطب بالآية. بينما في آية البقرة قال تعالى: {قُولُوا}؛ لأن المخاطب الصحابة - رضي الله عنهم - حيث سبقها قوله تعالى: {وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ}

^{١١٣} قال الله تعالى: {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (١٣٦).

تَهْتَدُوا}. وقال في آية البقرة: (وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا) ولم يقل: (عَلَيْنَا)؛ لأن المخاطب بها الصحابة والقرآن لم ينزل عليهم، وإنما جاء به إليهم ﷺ. قال الرازي: وَحَدَّ الضمير في (قُلْ)، وجمع في (آمَنَّا)، وفيه وجوه: الأول: أنه تعالى حين خاطبه، إنما خاطبه بلفظ الوجدان، وعلمه أنه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم، مثل ما يتكلم الملوك والعظماء. الثاني: أنه خاطبه أولاً بخطاب الوجدان؛ ليدل هذا الكلام على أنه لا مبلغ لهذا التكليف من الله إلى الخلق إلا هو، ثم قال: (آمَنَّا) تنبيهاً على أنه حين يقول هذا القول فإن أصحابه يوافقونه عليه. الثالث: أنه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله: (قُلْ)؛ ليظهر به كونه مصدقاً لما معهم، ثم قال: (آمَنَّا)؛ تنبيهاً على أن هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين. وقال القاسمي: نكتة الجمع في قوله: (آمَنَّا) بعد الأفراد في: (قُلْ): كون الأمر عاماً، والأفراد؛ لتشريفه. عليه الصلاة والسلام، والإيدان بأنه أصل في ذلك، أو الأمر خاص بالإخبار عن نفسه الزكية خاصة، والجمع؛ لإظهار جلالة قدره ورفعة محله بأمره، بأن يتكلم عن نفسه على ديدن الملوك. وعدّي أنزل هنا بحرف الاستعلاء، وفي البقرة بحرف الانتهاء؛ لوجود المعنيين؛ إذ الوحي ينزل من فوق وينتهي إلى الرسول، فجاء تارة بأحد المعنيين، وأخرى بالآخر، وقال صاحب "اللباب": الخطاب في البقرة للأمة لقوله: (قُولُوا)، فلم يصح إلا "إِلَى"؛ لأن الكتب منتهية إلى الأنبياء وإلى أمتهم جميعاً، وهنا قال: (قُلْ)، وهو خطاب للنبي ﷺ دون أمته، فكان اللائق به: (عَلَى)؛ لأن الكتب منزلة عليه لا شركة للأمة فيها. وفيه نظر؛ لقوله تعالى: {آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا} [آل عمران: ٧٢] - أفاده النسفي -. وقال صديق خان: (قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا..): إخبار منه ﷺ عن نفسه وعن أمته بالإيمان بما ذكر. وإنما خص هؤلاء الأنبياء بالذكر؛ لأن أهل الكتاب يعترفون بوجودهم ولم يختلفوا في نبوتهم. وعدّي الإنزال هنا بـ(عَلَى)، وفي سورة البقرة بـ(إِلَى)؛ لأنه يصح تعديته بكل، فله جهة علو باعتبار ابتدائه، وانتهائه باعتبار آخره، وهو باعتبار ابتدائه متعلق بالنبي، وباعتبار انتهائه متعلق بالمكلفين، ولما خص الخطاب هنا بالنبي ﷺ ناسب الاستعلاء، ولما عم هناك جميع المؤمنين ناسب الانتهاء. وقال العثيمين: (قُلْ آمَنَّا): الخطاب هنا للنبي ﷺ. والخطاب للنبي خطاب له وللأمة، ما لم يقدّم دليل على أنه خاص به. والمتأمل في الخطاب الموجه للنبي يتبين له أنه على ثلاثة أقسام: الأول: قسم دلّ الدليل على أنه خاص به. الثاني: قسم دلّ الدليل على أنه له وللأمة. الثالث: قسم ليس فيه دليل. أمّا ما دلّ الدليل على أنه خاص به فهو له، يختص به، مثل قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا} [الإنسان: ٢٣]، وقوله: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ} [الشرح: ١]. وأمّا ما دلّ

الدليل على العموم، فهو على العموم، مثل قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ} [الطلاق: ١]، وما سوى ذلك فإنه يكون عامًّا له وللأمة، لكن وجه الخطاب إليه باعتباره الإمام لأُمَّته. والخطاب الموجه للإمام موجه له ولمن كان مؤتمًّا به. وقوله: (قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ) الإيمان بالله يتضمن أربعة أمور: الأول: الإيمان بوجوده. الثاني: الإيمان بربوبيته. الثالث: الإيمان بألوهيته. الرابع: الإيمان بأسمائه وصفاته سبحانه وبحمده. وقوله: (وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا) أي القرآن والسنة. قال تعالى: {وَأُنْزِلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ} [النساء: ١١٣]، فيشمل القرآن والسنة. (وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ): أي إبراهيم الخليل. عليه السلام. وهو أبو الأنبياء. والذي نعرف مما أنزل إليه الصحف قال تعالى: {إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ (١٩)} [الأعلى]. وقوله: (وَإِسْمَاعِيلَ): إسماعيل بن إبراهيم. ولم يصل إلينا كتابه الذي نزل إليه، ولم نعرف إلا أنه أنزل إليه، ولكن مع هذا يجب علينا أن نؤمن بما أنزل على إسماعيل. وإسماعيل هو الولد الأول لإبراهيم، وهو أبو العرب، وهو الذيح بلا شك. وقوله: (وَإِسْحَاقَ): هو إسحاق بن إبراهيم، وذكر بعد إسماعيل؛ للترتيب الزمني، والظاهر للترتيب الرتبي أيضًا؛ لأن إسماعيل أفضل من إسحاق؛ لأن إسماعيل أبٌّ لأشرف الخلق محمد ﷺ، وإن كان إسحاق أبًّا لأكثر الأنبياء، فالأنبياء من ولد إسحاق أكثر من الأنبياء من ولد إسماعيل، لكن العبرة بالأفضلية، ومع ذلك فكلٌّ منهم في المرتبة الأولى من مراتب الخلق. وقوله: (وَيَعْقُوبَ): هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، وهو الملقب بإسرائيل، والذي ينسب إليه بنو إسرائيل. وأخره عن الاثنين؛ لأنه متأخر عنهما زمنًا. وقوله: (وَالْأَسْبَاطَ): الأسباط جمع سبط. وأصل السبط في اللغة: ابن البنت؛ ولهذا يقال في الحسن والحسين: سبطا رسول الله ﷺ. وابن الابن يسمى حفيداً قال تعالى: {وَجَعَلْ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً} [النحل: ٧٢]، أي أبناء ابن. وفي المراد بالأسباط هنا: قولان: الأول: أنهم أولاد يعقوب، وأهم أنبياء. الثاني: أنهم شعوب بني إسرائيل الذين فيهم الأنبياء، وعلى هذا فيكون في الآية على هذا المعنى، تقدير: أي وما أنزل على أنبياء الأسباط. ويؤيد القول الأول: أنه لا يحتاج إلى تقدير؛ لأن الثاني يحتاج إلى تقدير، وتقديره أنبياء الأسباط، وإذا دار الكلام بين أن يكون ذا تقدير أو خالياً منه حُمل على الخالي منه؛ لأنه الأصل، والأصل عدم التقدير. لكن يضعفه: أن الأسباط هم أبناء البنات، وهنا لا يتناسب مع الآية؛ لأن أولاد يعقوب أحفاد لإسحاق أو أحفاد لإبراهيم وليسوا أسباطاً، والقرآن نزل باللغة العربية، فيجب أن تحمل الكلمة في القرآن على المعنى اللغوي ما لم تكن حقيقة شرعية تمنع من حمله على المعنى اللغوي، فإذا وجد حقيقة شرعية تمنع من حمله على

المنعنى اللغويّ اتّبعتنا الحقيقة الشرعيّة، ويضعفه كذلك: أنّه لم يقدّم دليل على نبوة أولاد يعقوب إلا يوسف، والنبوة وصف عظيم يحتاج إلى بينة ودليل وبرهان تدلّ على أنّ هذا الشخص متّصف بها. ثم يضعفه أمرٌ ثالث: وهو فعل أبناء يعقوب بأخيهم يوسف، وما حصل منهم من الكذب حيث جاءوا على قميصه بدم كذب. إذّا يترجّح أنّ المراد بالأسباط: الشعوب، يعني وما أنزل على الأسباط بواسطة أنبيائهم؛ لأن المنزل على أنبيائهم منزل عليهم. وقوله: (وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى): العدول عن التعبير بالإنزال إلى الإيتاء؛ لأن ما أوتيّه موسى وعيسى نوعان: وحي، وآيات كونية محسوسة بقي ذكرها إلى نزول القرآن الكريم، ومعلوم أنّ الوحي يُسمّى إيتاءً، قال تعالى: {وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ} [الإسراء: ٢]، والآيات المؤيِّدة للرسالة هي أيضاً إيتاء، فقوله: (وَمَا أُوتِيَ مُوسَى) يشمل ما نزل من الوحي، وما حصل من الآيات، وذكر هذا؛ لأن ذكر الآيات والعلم بها بقي إلى نزول القرآن الكريم. وما آتاه الله موسى وحي وآيات، أمّا الوحي فالتوراة، وأمّا إيتاء الآيات فمن أعظم ما حصل له العصى واليد. وأمّا عيسى فأوتي أيضاً وحيّاً وآيات، الوحي: الإنجيل الذي كان متّمّماً للتوراة. وأوتي أيضاً آيات حسية منها: أنه يُبرئ الأكمه والأبرص، ويُحيي الموتى، ويُخرجهم من القبور، ويخلق من الطين كهيئة الطير، فينفخ فيه فيكون طيراً يطير بإذن الله. وقوله: (وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ): لما جاء بالجمع جاء بالإيتاء دون الإنزال؛ من أجل أن يشمل الآيات التي قد يكون أعطيتها بعض النبيين. والنبيون: المراد بهم هنا الرسل. وكلّ من وُصف بالنبوة في القرآن فإنه رسول، وكل من ذُكر في القرآن فإنه رسول؛ لقوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ} [غافر: ٧٨]. وقوله: (لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ): كلّ هؤلاء نؤمن بهم على سبيل السواء، بدون تفريق؛ لأنهم رسلٌ صادقون فيما أخبروا به. وقوله: (وَنُحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ): الضمير يعود على الله، أي ونحن مستسلمون لله ظاهراً وباطناً بالقلب، واللسان، والجوارح، مستسلمون شرعاً وقدرّاً، لكن الاستسلام القدريّ لا مدح فيه؛ لأنه سيكون سواء قلته أم لم تقله، لكن يُحمد على الصبر عليها؛ لأن الصبر على المصائب استسلامٌ شرعيّ. وقدّم المتعلّق على المتعلّق لإفادة الحصر، يعني ونحن لله لا غيره مسلمون. انتهى كلام العثيمين.

قال الله تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٨٥)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن القرطبي: قال مجاهد، والسدي: نزلت هذه الآية في الحارث بن سويد أخو الجلاس بن سويد، وكان من الأنصار، ارتد عن الإسلام هو واثنان عشر معه ولحقوا بمكة كفاراً، فنزلت هذه الآية، ثم أرسل إلى أخيه يطلب التوبة. ورؤي ذلك عن ابن عباس وغيره. قال ابن عباس: وأسلم بعد نزول الآيات.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة: {وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} أتبعه بأن بين في هذه الآية: أن الدين ليس إلا الإسلام، وأن كل دين سوى الإسلام فإنه غير مقبول عند الله؛ لأن القبول للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل، ويرضى عن فاعله ويشيبه عليه.

• تفسير الآية:

(وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ): قال السمرقندي: قال الضحاك: يعني لا يقبل من جميع الخلق من أهل الأديان ديناً غير دين الإسلام. وقال أبو حيان: الإسلام هنا: قيل: هو الاستسلام إلى الله والتفويض إليه، وهو مطلوب في كل زمان ومكان وشريعة؛ ولذلك فسره الزمخشري بالتوحيد وإسلام الوجه لله. وقيل: المراد بالإسلام هنا: شريعة محمد ﷺ، فبين الله أن من تحرى بعد مبعثه شريعة غير شريعته فغير مقبول منه، وهو الدين الذي وافق في معتقده دين من ذكر من الأنبياء. وعن ابن عباس: لما نزلت: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٦٢] أنزل الله بعدها: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ}، وهذا إشارة إلى نسخ آية البقرة. وعن عكرمة: لما نزلت: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ}، قالت اليهود والنصارى للنبي ﷺ: قد أسلمنا قبلك ونحن المسلمون، فقال الله له: حُجَّهِمْ يَا مُحَمَّدُ، وَأَنْزَلَ {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} [آل عمران: ٩٧]، فحجَّ المسلمون وقعد الكفار. وقيل: نزلت في الحارث بن سويد. انتهى كلام أبي حيان. وقال صديق خان: يعني أن الدين المقبول عند الله هو دين الإسلام، وأن كل دين سواه غير مقبول؛ لأن الدين الصحيح ما يرضي الله عن فاعله ويشيبه عليه. وقال العثيمين: (وَمَنْ يَبْتَغِ): أي من يطلب. (غَيْرَ الْإِسْلَامِ): المراد بالإسلام هنا:

الإسلام الخاص، وهو الذي جاء به مُحَمَّدٌ ﷺ، وإن كان الإسلام في الأصل يُطلق على الاستسلام لله في كلِّ زمانٍ ومكان، وكما ذُكر عن الأنبياء السابقين أنهم يُطلقون الإسلام: {قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [النمل: ٤٤]، والآيات في هذا كثيرة، أنَّ الرسل وأتباعهم مسلمون، ولكن هذا هو الإسلام العام، أما بعد بعثة الرسول ﷺ، فكلَّ ما يُسمَّى إسلامًا فهو ما جاء به مُحَمَّدٌ ﷺ فقط. و(دينًا): أي عملاً يدين به الله، ويرجو أن يُدان به بالثواب من عند الله؛ لأن الدين يُطلق على الجزاء والعمل. (فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ): أي ذلك الدين. ولم يقل: (فلن يقبل الله منه)؛ ليعمَّ الرِّفْض والردَّ من الله، ومن الرسول، ومن المسلمين؛ ولهذا لا يجوز للمسلمين أن يُقرُّوا أحدًا على دين خلاف شريعة الرسول مُحَمَّدٌ ﷺ. والمراد بالقبول هنا: قبول الصَّحَّة، ودليل ذلك: قوله ﷺ: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ" ^{١١٤}، أي مردود.

(وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ): قال السمرقندي: (مِنَ الْخَاسِرِينَ): أي من المغبونين؛ لأنه ترك مَنْزِلَهُ في الجنة، واختار مَنْزِلَهُ في النار. وقال أبو السعود: المعنى: أنَّ المعرض عن الإسلام والطالب لغيره فاقد للنفع، واقع في الخسران، بإبطال الفطرة السليمة التي فطر الناس عليها. وفي ترتيب الردَّ والخسران على مجرَّد الطلب دلالة على أنَّه حال من تدين بغير الإسلام، واطمأن بذلك أقطع وأقبح. وقال صدِّيق خان: أي الواقعين في الخسران يوم القيامة، وهو حرمان الثواب وحصول العقاب. وقال العثيمين: قوله: (وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) يشمل خسارة النفس، وخسارة المال، وخسارة الأهل. أمَّا خسارة النفس: فإنه لن يستفيد من عمله شيئًا. وأمَّا خسارة المال: فإنه لو أنفق ماله كله فيما ينفع الخلق، لم ينتفع به في الآخرة. وخسارة الأهل: أنهم لا ينتفع بهم في الدنيا، لو دَعَوْا له لم ينتفع بذلك، كذلك في الآخرة لا ينتفعون بأهلهم؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منفصلٌ عن الآخر، في نار جهنم. انتهى كلام العثيمين.

^{١١٤}. أخرجه البخاري ومسلم.

قال الله تعالى: {كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٨٦)}

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: في سبب نزولها ثلاثة أقوال:

أحدها: أن رجلاً من الأنصار ارتدَّ فلحق بالمشركين، فنزلت هذه الآية، إلى قوله تعالى: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا}، فكتب بها قومه إليه، فرجع تائباً، فقبل النبي ﷺ. ذلك منه، وخلَّى عنه، رواه عكرمة عن ابن عباس. وذكر مجاهد، والسدي أن اسم ذلك الرجل: الحارث بن سويد.

الثاني: أنها نزلت في عشرة رهط ارتدوا، فيهم الحارث بن سويد، فندم، فرجع. رواه أبو صالح عن ابن عباس، وبه قال مقاتل.

الثالث: أنها في أهل الكتاب، عرفوا النبي ﷺ، ثم كفروا به. رواه عطية عن ابن عباس. وقال الحسن: هم اليهود والنصارى.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الإسلام والإيمان بقوله: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}، أكد ذلك التعظيم بأن بين وعيد من ترك الإسلام، فقال: {كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ..}.

• تفسير الآية:

(كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ): قال البغوي: لفظة استفهام ومعناه جَحْدٌ، أي لا يهدي الله، وقيل معناه: كيف يهديهم الله في الآخرة إلى الجنة والثواب. وقال الرازي: استعظم تعالى كفر هؤلاء المرتدين بعد حصول هذه الخصال الثلاث؛ لأن مثل هذا الكفر يكون كالمعادنة والجحود، وهذا يدل على أن زلة العالم أقبح من زلة الجاهل. وقال الثعالبي: قوله تعالى: (كَيْفَ): سؤال عن حال، لكنه سؤال توقيف على جهة الاستبعاد للأمر، فالمعنى: أنهم لشدة هذه الجرائم يبعد أن يهديهم الله جميعاً. وقال القاسمي: المعنى بهذه الآية: إما أهل الكتاب، والمراد: كفرهم بالرسول ﷺ حين جاءهم، بعد إيمانهم به

قبل مجيئه، إذ رآوه في كتبهم، وكانوا يستفتحون به على المشركين وبعد شهادتهم بحقية رسالته؛ لكونهم عرفوه كما يعرفون أبناءهم، وجاءهم البينات على صدقه التي آمنوا مثلها ولما دونها بموسى وعيسى، فظلموا بحقه الثابت ببيناته وتصديقه الكتب السماوية. وإما المعنى بالآية: من ارتد بعد إيمانه. وقال العثيمين: قوله: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ): (كَيْفَ): استفهام بمعنى الاستبعاد، أي يبعد جداً أن يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم، يعني ارتدوا بعد أن آمنوا، وعرفوا الحق، فإن هدايتهم بعيدة، وذلك لأن من عرف الحق ثم ارتد عنه، فهو أعظم جرماً ممن لم يعرف الحق، ولم يدخل فيه وبقي على كفره. وأما من كانوا على الكفر أصلاً فما أكثر الذين اهتدوا بعد أن كانوا على الكفر.

(وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ): قال أبو السعود: (وَشَهِدُوا) عطفٌ على إيمانهم باعتبار انحلاله إلى جملة فعلية، كما في قوله تعالى: {إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ} [الحديد: ١٨]، فإنه في قوة أن يقال: بعد أن آمنوا، أو حالٌ من ضمير كفروا بإضمار قد، وهو دليل على أن الإقرار باللسان خارج عن حقيقة الإيمان. وقال الألوسي: (وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ): وهو مُحَمَّدٌ ﷺ. (حَقٌّ): أي لا شك في رسالته. وقال العثيمين: (وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ): (أَل) للعهد الذهني؛ لأنه لم يسبق له ذكر لكنه معلوم ذهنًا، وبالمناسبة نقول: إِنَّ العهدية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: عهد ذكري، وعهد حضوري، وعهد ذهني. فالعهد الذكري: أن تكون (أَل) داخلة على ما سبق ذكره. والعهد الحضوري: أن تكون (أَل) داخلة على شيء حاضر. والعهد الذهني: أن تكون (أَل) داخلة على شيء معلوم في الذهن. فمثلاً: قوله تعالى: (وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ) المراد به رسول الله مُحَمَّدٌ ﷺ؛ لأن قوله: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ) معناه: أن يتوقع أن يُهدون، وهذا لا يمكن بعد نزول القرآن إلا أن يكون الرسول مُحَمَّدٌ ﷺ. ونقول مثلاً: وأنت في البلد جاء القاضي، أي قاضٍ هو؟ قاضي البلد المعروف. ومثال العهد الذكري: قوله تعالى: {كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا (١٥) فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (١٦)} [الزمل]، المراد بالرسول: الرسول الأول الذي أُرسل إلى فرعون وهو موسى. ومثال العهد الحضوري: قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة: ٣]، اليوم يعني اليوم الحاضر. وقسمة (أَل) العهدية هي (أَل) الجنسية. (أَل) الجنسية تكون لبيان الحقيقة، ولبیان استغراق الحقيقة. فإذا قلت: الرجال أكمل من النساء، هذه لبيان الحقيقة (الجنس)؛ جنس الرجال أفضل من جنس النساء. ولا يعني أَنَّ كُلَّ واحدٍ من الرجال أكمل من كلِّ امرأة من النساء. ففي النساء من هي خير من كثير الرجال. وتكون (أَل) للعموم مثل قوله تعالى: {إِنَّ

الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ { [العصر: ٢] يعني كل إنسان، وهذه علامتها أن يحل محلها (كل) بتشديد اللام. ومعنى: (وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ): أي حق ثابت صادق فيما أخبر، عادل فيما حكم به.

(وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ): قيل: أي القرآن. وقيل: أي ما في كتب أهل الكتاب من البشارة به عليه . الصلاة والسلام .. وقيل: أي الحجج والبراهين. قال ابن كثير: أي قامت عليهم الحجج والبراهين على صدق ما جاءهم به الرسول، ووضح لهم الأمر، ثم ارتدوا إلى ظلمة الشرك، فكيف يستحق هؤلاء الهداية بعدما تلبسوا به من العماية؟؛ ولهذا قال تعالى: (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ). وقال العنيمين: (وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ): يعني: الآيات البينات التي تُبَيِّن صدق ما جاء به الرسول ﷺ. والبيّنات مؤثّث، ولم يؤثّث فعله؛ لوجهين: الأول: أن تأنيثه غير حقيقي. الثاني: أنه فصل بينه وبين الفعل. وقد جاء في القرآن مؤثّثاً، قال تعالى: {جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ} [البقرة: ٢١٣]؛ لأنه يجوز هذا وهذا. وقال الدكتور / فاضل السامرائي: هناك حكم نحوي مفاده: أنه يجوز أن يأتي الفعل مذكراً والفاعل مؤثّثاً. وكلمة (البيّنات) ليست مؤثّث حقيقي؛ لذا يجوز تذكيرها وتأنيثها. والسؤال: لماذا جاء بالاستعمال فعل المذكر (جاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) مع العلم أنه استعملت في غير مكان بالمؤثّث (جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ)؟ والجواب: يؤثّث الفعل مع لفظ: (البيّنات) إذا كانت الآيات تدلّ على النبوءات، فأينما وقعت بهذا المعنى يأتي الفعل مؤثّثاً كما في قوله تعالى: {فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة: ٢٠٩]. أمّا (جاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) بالتذكير: ف(البيّنات) هنا تأتي بمعنى الأمر والنهي، والتذكير فيه معنى القوة، وحيثما وردت كلمة (البيّنات) بهذا المعنى من الأمر والنهي يُذكر الفعل كما في قوله تعالى هنا: {كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ}، وكقوله: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ} [آل عمران: ١٠٥]، وفي سورة غافر قال: {قُلْ إِنِّي تُهِتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٦٦)}.

(وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ): قال ابن أبي زمنين: يعني من لا يريد أن يهديه منهم. وقال الواحدي: قال ابن عباس: أي لا يرشد من نقض عهود الله، وظلم نفسه. وهذا خاص فيمن علم الله منهم أنهم لا يؤمنون، وأراد ذلك منهم. وقال القرطبي: يقال: ظاهر الآية أن من كفر بعد إسلامه لا يهديه الله، ومن كان ظالماً لا يهديه الله، وقد رأينا كثيراً من المرتدين قد أسلموا وهداهم الله، وكثيراً من الظالمين تابوا عن الظلم. قيل له: معناه لا يهديهم الله ما داموا مقيمين على كفرهم وظلمهم ولا يقبلون على الإسلام، فأما

إذا أسلموا وتابوا فقد وفقهم الله لذلك. والله أعلم. وقال الألوسي: (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ): أي الكافرين الذين ظلموا أنفسهم بالإخلال بالنظر، ووضع الكفر موضع الإيمان، فكيف من جاءه الحق وعرفه ثم أعرض عنه. ويجوز حمل الظلم مطلقه، فيدخل فيه الكفر دخولاً أولياً. والجملة اعتراضية أو حالية. وقال العثيمين: (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ): الجملة استثنائية، وهي كالتعليل لما قبلها من حيث المعنى، كأنه يقول: إنما لا يهديهم الله؛ لأنهم ظلمة. (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ): الذين ظلموا أنفسهم حيث بان لهم الحق، واتضح وجهه، ومع ذلك كفروا. (وَشَهِدُوا) معطوفة على (كَفَرُوا)، ولكن يُحتمل معنى آخر، وهو أن تكون للحال، يعني: وقد شهدوا أنّ الرسول حق، وكفروا بعد إيمانهم.

قال الله تعالى: {أُولَٰئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (٨٧)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما علمت بشاعة خيانتهم تشوّف السامع إلى معرفة جزائهم، فقال: {أُولَٰئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ}.

• تفسير الآية:

(أُولَٰئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ): (أُولَٰئِكَ): أي المتصفون بما سبق ذكره. (جَزَاءُهُمْ): أي عقابهم. (أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ): قال السمرقندي: (أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ): أي سخط الله. ويقال: الطرد والتباعد من رحمة الله والخذلان. ويقال: يلعنهم بالقول. (وَالْمَلَائِكَةُ): يعني عليهم لعنة الله والملائكة. (وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ): إذا لعن رجل رجلاً، فإن لم يكن أهلاً لذلك رجعت اللعنة إلى الكفار. ويقال: من لم يكن على دينهم يلعنهم في الدنيا، ومن كان على دينهم يلعنهم في الآخرة؛ لقوله تعالى: {يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ، وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا} [العنكبوت: ٢٥]. وقال مكّي: معناه: جزاء من هذه حاله لعنة الله، أي يبعده من الرحمة. ولعنة الملائكة والناس: أي يلعنهم كل من خالفهم يوم القيامة من المخلوقين، كما قال تعالى: {وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا} [العنكبوت: ٢٥]. ويجوز أن يكون الناس يراد بهم من كان مؤمناً. ويجوز أن يكون أراد بهم: لعن بعضهم بعضاً في الدنيا؛ لاختلاف أديانهم فيها. وقال الواحدي: قال ابن عباس: (وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) يريد المؤمنين،

فعلى هذا (النَّاسِ) خاصّ، ولكنّه لما ذكر الثلاثة قال: (أَجْمَعِينَ). وقال الزجاج: معنى لَعْنِ النَّاسِ أجمعين لهم: أنّ بعضهم يوم القيامة يلعنُ بعضًا، ومَن خالفهم يلعنهم في الدنيا، فقد استقرّت عليهم لعنة الجميع وإن كان على التفريق. وقال السمعاني: فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: لم قَالَ: (وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) فَكَذَلِكَ يَتَنَاوَلُ نَفْسَهُ أيضًا، فكيف يلعن على نفسه؟ قيل: أَرَادَ فِي الْقِيَامَةِ يلعن بعضهم بعضًا، ويلعنون أنفسهم. وقيل: إِنَّهُمْ يلعنون الظَّالِمِينَ وَالكَافِرِينَ، فَذَلِكَ لعنهم على أنفسهم؛ لِأَن من لعن الظَّالِمِينَ وَالكَافِرِينَ، وَهُوَ ظَالِمٌ وَكَافِرٌ فَقَدْ لعن نفسه. وقال العثيمين: (أَوَّلِكَ): أي المشار إليهم، وهم الذين كفروا بعد إيمانهم، وشهدوا أنّ الرسول حقّ، وجاءهم البينات. وأتى بصيغة الإشارة على وجه البعد إشارة إلى انحطاط مرتبتهم؛ لأن الإشارة إلى القريب بصيغة البعد قد تكون إشارة إلى علو المرتبة، وقد تكون إشارة إلى انحطاط المرتبة، وهنا إشارة إلى انحطاط مرتبتهم، فهم لانحطاط مرتبتهم بعيدون، يُشار إليهم إشارة البعد. (جَزَاؤُهُمْ): أي مكافأتهم على عملهم. (أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ): (عَلَى) تُفيد أنّ اللعنة أتت على وجه الاستحقاق، ومن أمر عالٍ؛ لأنها لعنة الله. ولعنة الله هي: طرده وإبعاده عن رحمته، أي أنه سبحانه وتعالى طردهم وأبعدهم عن رحمة الله. (وَالْمَلَائِكَةُ): الملائكة: هم جنس من المخلوقات، عالم غيبيّ، خلقهم الله من نور وجعلهم صُفْدًا، لا يأكلون ولا يشربون. وإذا لم يأكلوا، ولم يشربوا، فهم لا يبولون ولا يتغوطون، ولهذا وصفهم الله بأنهم مطهَّرون. (وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ): الناس: هم بنو آدم. وقوله: (أَجْمَعِينَ) تأكيد لما قبلها مباشرة، أو لما قبلها وما قبل الذي قبلها؟ للجميع، الملائكة أجمعين، والناس أجمعين. انتهى كلام العثيمين.

قال الله تعالى: {خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ} (٨٨):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قلت: لما ذكر الله جزاء الظالمين في الآية السابقة بيّن هنا خلودهم فيه.

• تفسير الآية:

(خَالِدِينَ فِيهَا): قال الواحدي: قوله تعالى: (خَالِدِينَ فِيهَا) نصبٌ على الحال مما قبله، وهو قوله: (عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ). وقوله تعالى: (فِيهَا): قال ابن عباس: في جهنم، فعلى هذا الكناية عن غير مذكور. وقال الزجاج: أي فيما توجبه اللعنة، أي في عذاب اللعنة. وقال بعضهم: الكناية راجعة إلى اللعنة،

ومعنى خلودهم في اللعنة: استحقاقهم دائماً لها، مع ما توجهه من أليم العقاب، بدوامها. وقال القاسمي: أي في اللعنة، أو العقوبة، أو النار، وإن لم يجر ذكرهما؛ لدلالة الكلام عليهما. والتخليد في اللعنة على الأول بمعنى: أنهم يوم القيامة لا يزال تلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار، فلا يخلو شيء من أحوالهم من أن يلعنهم لاعتن من هؤلاء، أو بمعنى الخلود في أثر اللعن؛ لأن اللعن يوجب العقاب، فعبر عن خلود أثر اللعن بخلود اللعن، ونظيره قوله تعالى: {مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا (١٠٠) خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا (١٠١)} [طه]. وقال العثيمين: (خَالِدِينَ فِيهَا): حال يعني: خالدين في هذه اللعنة، ماكنين فيها، إما على سبيل الأبد، وإما على سبيل المكث الطويل؛ لأن الخلود كما قال أهل اللغة: يُستعمل في المكث الطويل ويستعمل في المكث الدائم، ولكن هنا يُراد به الدائم؛ لأن هؤلاء كفرة، والكفرة خالدون خلوداً دائماً في العذاب.

(لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ): جاء في التفسير الميسر: أي لا يرفع عنهم العذاب قليلاً ليستريحوا. وقال السعدي: أي لا يفتّر عنهم العذاب ساعة ولا لحظة، لا بإزالته أو إزالة بعض شدّته. وقال العثيمين: التخفيف ضدّ الثقيل، أي لا يمكن أن يُهَوَّن عليهم العذاب يوماً واحداً. والعذاب: العقوبة.

(وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ): قال مكي: أي لا يؤخّرون عن الوقت. وقيل: لا ينظرون لمعذرة يعتذرون بها. وقال الواحدي: معنى الإنظار: تأخير العبد؛ لينظر في أمره، أي لا يؤخّرون عن وقتهم المؤقت لعذابهم. وقال ابن عطية: أي لا يؤخّرون، ولا راحة إلا في التخفيف أو التأخير فهما مرتفعان عنهم، ولا يجوز أن يكون (يُنْظَرُونَ) هنا من نظر العين إلا على توجيه غير فصيح لا يليق بكتاب الله. وقال الألوسي: أي لا يمهلون ولا يؤخّر عنهم العذاب من وقت إلى وقت آخر، أو لا ينظر إليهم ولا يعتد بهم. والجملة إما مستأنفة، أو في محلّ نصب على الحال. وقال السعدي: أي ولا هم يمهلون؛ لأن زمن الإمهال قد مضى، وقد أعذر الله منهم وعمرهم، فلو كان فيهم خير لوجد، ولو رُدُّوا لعادوا لما نَحُوا عنه.

قال الله تعالى: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٨٩)}:

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما انخلعت القلوب بهذه الكروب نفّس عنها سبحانه وتعالى مشيراً إلى أن فيهم - وإن استبعد رجوعهم - موضعاً للرجاء بقوله: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}.

● تفسير الآية:

(إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا): قال ابن عباس: يريد راجعوا الإيمان بالله، والتصديق بنبّيه، وأصلحوا أعمالهم. وقال الزجاج: أي أظهروا للناس أنهم كانوا على ضلال، وأصلحوا ما كانوا أفسدوه من تعزيرهم مَنْ تَبِعَهُمْ مَنْ لَا عِلْمَ عِنْدَهُ. قال مكّي: قوله: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ): أي استثنى من تاب مَنْ ذَكَرَ قَبْلَهُ. وقيل: هو ناسخ لقوله قبل: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا). ومعنى: (وَأَصْلَحُوا): أي أصلحوا أعمالهم. وقيل: معناه: وعملوا الصالحات. وقال الشوكاني: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ): أي من بعد الارتداد. (وَأَصْلَحُوا): أي بالإسلام ما كان قد أفسدوه من دينهم بالردة. وقال الألوسي: (مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ): أي من بعد الكفر الذي ارتكبه بعد الإيمان. (وَأَصْلَحُوا): أي دخلوا في الصلاح؛ بناء على أَنَّ الفعل لازم من قبيل: أصبحوا، أي دخلوا في الصباح. ويجوز أن يكون متعدّياً والمفعول محذوف، أي أصلحوا ما أفسدوا. وقال العثيمين: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ): يعني إلا الذين تابوا من بعد الكفر بعد الإيمان، يعني فَإِنَّ الْحُكْمَ يَخْتَلِفُ فِيهِمْ. والتوبة: هي الرجوع من معصية الله إلى طاعته. وأُتي بإشارة البعيد؛ لانحطاط مرتبته؛ لأن البعد قد يكون من عالٍ وقد يكون من نازل، فإن كان البعد من عالٍ أشير إليه إشارة البعيد لعلّوه فهو ثناء، وإن كان أشير إليه إشارة البعيد لدنّوه وسفوله فهو قدح. (وَأَصْلَحُوا): يعني أصلحوا ما جرى، أو ما كان فعلهم سبباً في فسادهم، يعني أصلحوا ما أفسدوه مباشرة أو تسبباً. فمثلاً إذا كان هؤلاء أئمة قادة، لما كفروا كفر من يتبعهم، فإنّ توبتهم لا تكفي حتى يصلحوا ما فسد على أيديهم، وذلك بمحاولة إرجاع الذين كفروا تبعاً لهم إلى الإيمان.

(فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ): (فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ): قيل: أي فيغفر كفرهم وينيبهم. وقيل: (غَفُورٌ) لهم في الدنيا بالستر على قبائحهم. وقيل: غفور بإزالة العذاب. (رَحِيمٌ): أي بالتائبين في الآخرة بالعفو عنهم. وقيل: بإعطاء الثواب. والجملة تعليل لما دلّ عليه الاستثناء. وقال العثيمين: (فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ): الجواب هنا

قد يبدو غير مطابق لما سبق؛ لأنه قد يتوقع السامع أن يكون الجواب: فإن الله يتوب عليهم، ولكن الجواب كان ثناءً على الله باسمين من أسمائه وهما الغفور والرحيم، ولكن يؤخذ من هذين الاسمين أن هؤلاء الذين تابوا وأصلحوا يغفر الله لهم؛ لأن مقتضى هذين الاسمين يعمهم فيغفر الله لهم ويرحمهم. والغفور: هو من يغفر الذنوب. ومغفرة الذنوب: هو سترها والتجاوز عنها. والرحيم: هو من يرحم العباد. والرحمة: صفة تقتضي الإحسان والإنعام. وفي الجمع بين الغفور والرحيم زيادة معنى على ما يتضمنه الاسمان، وهو أن الله قد جمع بين المغفرة التي بها زوال المكروه وآثار الذنب، والرحمة التي بها حصول المطلوب وهو النعمة والإحسان. إذاً إذا تابوا وأصلحوا غفر الله لهم.

قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (٩٠):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما رغب الله في التوبة رهب من التواني عنها، فقال: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ}.

• تفسير الآية:

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ): قال الماوردي: فيها أربعة تأويلات: أحدها: أنهم اليهود كفروا بالمسيح، ثم ازدادوا كفراً بمحمد فلن تقبل توبتهم عند موتهم، وهذا قول قتادة. الثاني: أنهم أهل الكتاب لن تقبل توبتهم من ذنوب ارتكبوها مع الإقامة على كفرهم، وهذا قول أبي العالية. الثالث: أنهم قوم ارتدوا ثم عزموا على إظهار التوبة على طريق التورية، فأطلع الله نبيه على سريرتهم، وهذا قول ابن عباس. الرابع: أنهم اليهود والنصارى كفروا بالنبي ﷺ بعد إيمانهم به قبل مبعثه، ثم ازدادوا كفراً إلى حضور آجالهم، وهذا قول الحسن. وقال ابن عطية: قال الفقيه الإمام: وتحتل الآية عندي: أن تكون إشارة إلى قوم بأعيانهم من المرتدين ختم الله عليهم بالكفر، وجعل ذلك جزاء لجرمتهم ونكايتهم في الدين، وهم الذين أشار إليهم بقوله: {كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا} [آل عمران: ٨٦]، فأخبر عنهم أنهم لا تكون لهم توبة فيتصور قبولها. وقال أبو حيان: ويحتمل قوله تعالى: (لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ):

وجهين: أحدهما: أنه تكون منهم توبة ولا تقبل، وقد علم أنّ توبة كل كافر تقبل سواء كفر بعد إيمان وازداد كفرًا، أم كان كافرًا أوّل مرّة، فاحتيج في ذلك إلى تخصيص، فقال الحسن، وقتادة، ومجاهد، والسديّ: نفي توبتهم مختص بالحشرجة والغرغة والمعينة. وقال أبو العالية: لن تقبل توبتهم من الذنوب التي أصابوها مع إقامتهم على الكفر بمحمد ﷺ. وقال ابن عباس: لن تقبل توبتهم؛ لأنها توبة غير خالصة؛ إذ هم مرتدّون، وعزموا على إظهار التوبة لستر أحوالهم وفي ضمائرهم الكفر. وقال مجاهد: لن تقبل توبتهم بعد الموت إذا ماتوا على الكفر. وقيل: لن تقبل توبتهم التي تابوها قبل أن كفروا؛ لأن الكفر قد أحبطها. وقيل: لن تقبل توبتهم إذا تابوا من كفر إلى كفر، وإنما تقبل إذا تابوا إلى الاسلام. وفاصل هذا التخصيص أنه تخصيص بالزمان، أو بوصف في التوبة. والوجه الثاني: أن يكون المعنى: لا توبة لهم فتقبل، فنفي القبول والمراد نفي التوبة. وقال ابن عاشور: وتأويل (لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ): إمّا أنه كناية عن أنهم لا يتوبون فتقبل توبتهم كقوله تعالى: {وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ} [البقرة: ٤٨]، أي لا شفاعة لها فتقبل، ودليله الحصر المقصود به المبالغة في قوله: (وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ). وإمّا أن الله نهي نبيه عن الاغترار بما يظهرونه من الإسلام نفاقاً، فالمراد بعدم القبول: عدم تصديقهم في إيمانهم. وإمّا الإخبار بأن الكفر قد رسخ في قلوبهم فصار لهم سجيّة لا يحولون عنها، فإذا أظهروا التوبة فهم كاذبون، فيكون عدم القبول بمعنى: عدم الاطمئنان لهم، وأسرارهم موكولة إلى الله. وقال العثيمين: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ): هؤلاء المرتدون؛ لأنهم آمنوا أولاً ثم كفروا. (ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا) يعني أنهم صاروا والعياذ بالله ينحدرون في دركات الكفر. (لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ): أي إذا تابوا قبل الموت عند حضور الأجل، أمّا إذا تابوا من قبل فقد سبق أنهم إذا تابوا وأصلحوا فإنّ الله غفور رحيم.

(وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ): قيل: أي الذي ضلّوا سبيل الحق وأخطأوا منهاجه. وقيل: أي المخطئون طريق الحق. وقيل: أي الهالكون المعذبون. وقيل: أي الغارقون في الضلال. وقيل: أي الثابتون على الضلال. قال الألوسي: والحصر باعتبار أنهم كاملون في الضلال، فلا ينافي وجود الضلال في غيرهم أيضاً.

قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (٩١)}:

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: روى أبو صالح عن ابن عباس: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ لما فتح مكة، دخل من كان من أصحاب الحارث بن سويد حياً في الإسلام، فنزلت هذه الآية فيمن مات منهم كافراً.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما أثبت للكفار الخصوصية بذلك لائناً لهم فيه إلى حدّ آيس معه من رجوعهم تشوّف السامع إلى حالهم في الآخرة، فقال مبيناً لهم أنَّ السبب في عدم قبول توبتهم تفويت محلّها بتماديهم على الكفر: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ}.

• تفسير الآية:

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ): قال ابن الجوزي: قوله تعالى: (وَلَوْ افْتَدَى بِهِ): قال الفراء: (الواو) هاهنا قد يستغنى عنها، ولو حذفت كان صواباً، كقوله تعالى: {وَلْيَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [الأنعام: ٧٥]. قال الزجاج: هذا غلط؛ لأن فائدة (الواو) بيّنة، فليست ممّا يلقى. قال النحاس: قال أهل النظر من النحويين في هذه الآية: (الواو) ليست مقحمة، وتقديره: فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً تبرعاً ولو افتدى. وقال ابن كثير: قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ): أي من مات على الكفر، فلن يقبل منه خير أبداً، ولو كان قد أنفق ملء الأرض ذهباً فيما يراه قربة، وكذلك لو افتدى بملء الأرض ذهباً ما قبل منه، كما قال تعالى: {وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفْعَةٌ} [البقرة: ١٢٣]، وقال: {لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ} [إبراهيم: ٣١]، وقال: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [المائدة: ٣٦]. وقال صديق خان: (المِلءُ) بالكسر: مقدار ما يملأ الشيء، و(المِلءُ) بالفتح: مصدر ملأت الشيء. والمعنى: مقدار ما يملأ الأرض مشرقها ومغربها ذهباً، مع أنه أعزّ الأشياء وقيمة كل شيء. (وَلَوْ افْتَدَى بِهِ): قيل: (الواو) زائدة مقحمة. وقيل: (الواو) للعطف، والمعنى: وكذلك لو افتدى من

العذاب في الآخرة بملء الأرض ذهباً لن يقبل منه، وهذا أكد في التغليظ؛ لأنه تصريح بنفي القبول في جميع الوجوه، أو المراد ب(الواو): التعميم في الأحوال، كأنه قيل: لن يقبل منهم في جميع الأحوال ولو في حال افتدائه نفسه في الآخرة. وقال العثيمين: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ): هذه المرتبة الثالثة: كفروا وبقوا على الكفر إلى الموت، فهؤلاء قال فيهم: (فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ)، ولم يقل: (فَلَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ)؛ لأنهم لم يتوبوا، بل ماتوا على الكفر، فلم يبق أمامهم إلا الفداء، أن يفتدوا أنفسهم بشيء. يعني لو جاءوا بملء الأرض ذهباً، وطلبوا أن يكون فداء لهم، فإن ذلك لن يقبل منهم. وحينئذ تكون هذه الآيات قسّمت الكفار الذين ارتدوا إلى ثلاثة أقسام: قسم تاب وأصلح فتقبل توبتهم، وقسم تاب عند حضور الأجل فلا تقبل توبتهم، وقسم مات على الكفر فلن تقبل فديته.

(أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ): قال البقاعي: (أُولَئِكَ): أي البعداء من الرحمة. (لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ): ولعظمته أغرق في النفي بعده بزيادة الجار فقال: (وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ): أي ينصرونهم بوجه من الوجوه، فانتفى عنهم كل وجه من وجوه الاستنقاذ. وقال الألوسي: في تعقيب ما ذكر بهذه الجملة: مبالغة في التحذير والإقناظ؛ لأن من لا يقبل منه الفداء ربما يعفى عنه تكرّماً، (وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ) في دفع العذاب أو تخفيفه، و(مِنْ) مزيدة بعد النفي للاستغراق، وتزاد بعده سواء دخلت على مفرد أو جمع خلافاً لمن زعم أن ذلك مخصوص بالمفرد، وصيغة الجمع لمراعاة الضمير، وفيها توافق الفواصل، والمراد: ليس لواحد منهم ناصر واحد. وقال صديق خان: (أُولَئِكَ) إشارة إلى من مات على الكفر. (لَهُمْ): أي استقرّ لهم. (عَذَابٌ أَلِيمٌ): أي مؤلم. (وَمَا لَهُمْ): أي ما استقرّ لهم. (مِنْ نَّاصِرِينَ): أي يمنعونهم من العذاب. وأتى ب(نَّاصِرِينَ) جمعاً؛ لتوافق الفواصل.

قال الله تعالى: {لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (٩٢)}:

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ الله لما بيّن أنّ الإنفاق لا ينفع الكافر ألَبَّتْ عَلَّمَ المؤمنين كيفية الإنفاق الذي ينتفعون به في الآخرة، فقال: {لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ..}.

وقال أبو حيان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: هو أنّ الله لما أخبر عمّن مات كافراً أنه لا يقبل ما أنفق في الدنيا، أو ما أحضره لتخليص نفسه في الآخرة على الاختلاف الذي سبق، حضّ المؤمن على الصدقة ويبيّن أنّه لن يدرك البرّ حتى ينفق ممّا يحبّ.

وقال القاسمي: الآية استئناف خطاب للمؤمنين، سيق لبيان ما ينفعهم ويقبل منهم، إثر بيان ما لا ينفع الكفرة ولا يقبل منهم.

وقال ابن عاشور: مناسبة موقع هذه الآية تلو سابقتها: أنّ الآية السابقة لما بينت أنّ الذين كفروا لن يقبل من أحدهم أعظم ما ينفقه، بيّنت هذه الآية ما ينفع أهل الإيمان من بذل المال، وأنّه يبلغ بصاحبه إلى مرتبة البرّ.

● تفسير الآية:

(لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ): النيل: إدراك الشيء ولحوقه. وقيل: النيل: العطية. والبرّ: اسم جامع لكلّ ما يحبّه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة. والخطاب للمؤمنين. وفي المراد به هنا عشرة أقوال: الأول: أي الجنة، قاله ابن عباس، ومجاهد، والسديّ. قال ابن جرير: فيكون المعنى: لن تنالوا بر الله بكم الذي تطلبونه بطاعتكم. الثاني: أي شرف الدين والتقوى، قاله عطاء، ومقاتل. الثالث: أي الطاعة، قاله عطية العوفيّ. الرابع: أي الخير الذي يُستحق به الأجر، قاله أبو روق. الخامس: أي العمل الصالح. السادس: أي أن تكونوا أبراراً، قاله الحسن. السابع: أي ثواب الله. الثامن: أي لن تنالوا برّ الله بكم، أي رحمته ولطفه. التاسع: أي لن تنالوا درجة الكمال من فعل البرّ حتى تكونوا أبراراً بالإنفاق المنضّاف إلى سائر أعمالكم. العاشر: أي الصدق. وفي المراد بهذه النفقة ثلاثة أقوال: الأول: أنّها الصدقة المفروضة، قاله ابن عباس، والحسن، والضحاك. الثاني: أنّها جميع الصدقات، قاله ابن عمر. الثالث: أنّها جميع النفقات التي يُبتغى بها وجه الله، سواء كانت صدقة، أو لم تكن، نُقل عن الحسن، واختاره القاضي أبو يعلى. وفي قوله: (مِمَّا تُحِبُّونَ) خمسة أقوال: الأول: أي نفقة العبد من ماله وهو صحيح شحيح. الثاني: أي الإنفاق من محبوب المال، قاله قتادة، والضحاك. الثالث: أي نفائس المال وطيبه لا رديئه وخبيثه. الرابع: أي ما يكون محتاجاً إليه. الخامس: كلّ شيء ينفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله. وقال العثيمين: (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ): أي لن تدركوه. والبرّ في الأصل: هو الخير والعطاء. ومنه برّ

والوالدين، وذلك بالإحسان إليهما. ويقرن البرّ أحياناً بالتقوى، فإذا قرن بالتقوى صار معناه: فعل الطاعات، والتقوى: اجتناب المحرمات؛ لأن الإنسان يتقيها، ويحذرهما، ويبتعد عنها. وقوله: (حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا): (مِنْ): يحتمل أن تكون لبيان الجنس، ويحتمل أن تكون للتبويض. والفرق بينهما: أننا إذا جعلناها لبيان الجنس شمل المدح مَنْ تصدّق بجميع ماله، وإذا جعلناها للتبويض صار مختصاً بمن تصدّق ببعض ماله. ويمكن أن نقول: إنها صالحة للأمرين، فأحياناً يكون التصدّق ببعض المال أفضل من التصدّق بكّله، وأحياناً يكون العكس. وقوله: (مِمَّا تُحِبُّونَ): أي من المال؛ لأن الله قال: {وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا} [الفجر: ٢٠].

(وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ): أي يعلمه الله ويجازي به. قال ابن عطية: قوله: (وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ): شرط، وجواب فيه وعد، أي عليم مجاز به وإن قلّ. وقال ابن عاشور: تذييل فُصد به تعميم أنواع الإنفاق، وتبيين أنّ الله لا يخفى عليه شيء من مقاصد المنفقين. وقال العثيمين: (وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ): يعني أي شيء تنفقونه ممّا تحبون وممّا لا تحبون، من قليل أو كثير، من نفائس الأموال أو صغائرها، فإنّ الله به عليم. وقوله: (مِنْ شَيْءٍ): (مِنْ) هذه بيان ل(مَا) وهي نكرة، و(مَا) اسم شرط، واسم الشرط يدلّ على العموم، فهو عموم مبيّن بعموم العموم في (مَا) الشرطيّة والذي بينها (شَيْءٍ)، وهي أيضاً عامّة؛ لأنها نكرة في سياق الشرط. (فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ): (الفاء) هذه في جواب الشرط رابطة. قدم الجار والمجرور على متعلّقه، والمعروف أنّ تقديم المعلوم يفيد الحصر، فهنا نقول: إنه قدّم المعلوم لفائدتين: الفائدة الأولى: لفظيّة، وهي مراعاة فواصل الآيات. والفائدة الثانية: معنويّة، وهي بيان الاعتناء بهذا المقدّم حتى كأنّ الله حصر علمه به. فتقديم المعلوم هنا يدلّ على العناية والاهتمام بهذا الشيء الذي قدّمه الإنسان لنفسه وأنّ الله به عليم، والله لم يذكر هذا العلم إلا لما يترتّب عليه من المجازاة، فإنّ الله إذا علمه لا يمكن أبداً أن يضيّعه.

بفضلٍ من الله ونعمة تمّ تفسير الجزء الثالث من القرآن الكريم

ويليه إن شاء الله تفسير الجزء الرابع

